الدكتور أحمد عبد الرحمن

قضية تطوير الخطاب الديني

هل يمكن تطوير الإسلام؟



مكتبة وهبة

هل يمكن تطوير الإسلام؟

دراسة علمية لظواهر التطور والتغير والنمو والاختلاف فى الشريعة الإسلامية. ومن المعروف أن الظواهر تمثل أخطر القضايا فى الفكر الإسلامى المعاصر.

وقد اتخذت نظرية التطور أساسا للطعن فى الإسلام بالجمود والمطالبة بتطويره وتصدى علماء الإسلام لها؛ لكنهم لم يناقشوا ظواهر التغير فى العبادات والمعاملات والعقوبات الإسلامية، ولم يتطرقوا إلى الجزئيات والتفاصيل الدقيقة.

ولهذا أحسست بواجب النهوض لإكمال ما بدأه الرواد العظام من هذه البحوث، فى العبادات والمعاملات المالية والعقوبات، والأخلاق والسياسة. وبهذا تأكدت حقائق إسلامية عديدة وزيفت أباطيل علمانية أكثر عددا.

وفرض منهج "فقه الحال" نفسه، بوصفه فقه التباينات الفردية واختلاف أحوال المكلفين الذى يهتم بالشروط، ولا يتورط فى الأحكام الهندسية التى تنسى فردانية البشر وأحوالهم.

الدكتور أحمد عبد الرحمن

الدكتور
أحمد عبد الرحمن

قضية تطوير الخطاب الديني

هل يمكن تطوير الإسلام؟

مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة تليفون: ٢٣٩١٧٤٧٠
فاكس: ٢٣٩٠٣٧٤٦

اسم الكتاب:
قضية تطوير الخطاب الدينى
هل يمكن تطوير الإسلام؟
اسم المؤلف: الدكتور أحمد عبد الرحمن
الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة
٢١٢ صفحة ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع : ١٠٣٣٠/ ٢٠١٠
الترقيم الدولى: I.S.B.N.
977-225-265-1



دار الكتب والوثائق القومية

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

عبد الرحمن، أحمد
قضية تطوير الخطاب الدينى:
هل يمكن تطوير الإسلام؟ أحمد عبد الرحمن
القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠١٠
٢١٢ ص؛ ٢٤سم.
تدمك ١ ٢٦٥ ٢٢٥ ٩٧٧
١ - الخطب الدينية الإسلامية

ديوى ٢١٣

إهداء

إلى كل من يحب الحق

ويبغض الباطل

ويرفض الغش و التضليل !

أهدى هذا الكتاب

أحمد عبد الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هوس التقدم و التطور

التطور.. التقدم .. التغيير .. شعار النخبة الثقافية .. بل دينها وديدنها!

ومعه وفيه شعارات الحداثة والمعاصرة .. وضده كل قبيح منبوذ كريه.. الثبات والإطلاق والخلود.

وإن شئت أن تسعد نفساً، أو تطرب قلباً، أو تستميل عقلاً فصف صاحبه بالتطور أو انْعته بالتقدم. أما إن أردت أن تهين كاتباً أو تنفر من مذهب فَاعْمد إلى الثبات فَالْصِقْه به!

ولقد بلغ الهوس بأحدهم حد القول إن الله هو التقدم!!!

وهكذا هو الشأن فى الدول أيضاً. فدول العالم تُصنَّف على أساس التطور: أَرْفَعُهنَّ المتطورة developed ووسطاهن التى تسير فى طريق التطور، developing وأحطُّهن غير المتطورة undeveloped .

وتأمل عنوانات المؤسسات وأسماء الأحزاب والصحف تجدها تتبارى فى التسمى بالمتطورة، والتقدمية، والحديثة، والمعاصرة، والجديدة.

وهذا كله تقليد بحت، غير نقدى، للتوجهات التطورية الأوربية.

وقد نشرت مئات الكتب وآلاف المقالات وانعقدت عشرات المؤتمرات للحديث عن التطور والحداثة والتجديد.

وانقسم العالم الإسلامى كله إلى أنصار للتطور، وأنصار للإسلام الذى أَلْصقوا به وَصْمَةَ الجمود والتحجر لأنه يتبنى ثوابت مطلقة خالدة!

ولقد مددوا نطاق التطور لكى يشمل كل شيء:

من الحياة الحيوانية (كما هو أصل نظرية دارون)،

إلى الحياة الإنسانية،

والمجتمع البشرى وتركيبه،

والعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والطبقات،

والنظم السياسية والاقتصادية والتربوية،

والمبادئ التشريعية والقيم الأخلاقية،

والأدوات والوسائل التقنية، والعلوم المادية والإنسانية.

وقد ظن البعض أن مذهب التطور الشامل هذا لا علاقة له بالدين. وهذا خطأ. ويكفى أن نذكر أن نظرية التطور تناقض ما جاء فى الإسلام عن خلق الإنسان. والثقافة الإسلامية تُعتبر عندهم ثقافة منحطة على سلم التطور!

فإما التطور وإما الفناء ولا خيار أمام المسلمين سوى هذا!

مقولة رددها تطوريون عديدون فى الشرق والغرْب. من ذلك مثلاً قول "هاملتون جيب"، المستشرق الإنجليزى الكبير إن: "الإسلام ليس له أى مستقبل، لأنه لم يظهر أية قدرة على التكيف مع الأفكار الجديدة."

و"الأفكار الجديدة" هى الفلسفات الأوربية الحديثة، العلمانية، المادية. فإذا تكيف معها الإسلام، كان على المسلمين أن يستبدلوا المرجعية العلمانية، وهى الخبرة البشرية، بالمرجعية الإسلامية وهى القرآن والسُّنة. وبهذا يُنبذ الإسلام شيئاً فشيئاً حتى يتم هجره، ثم فناؤه، ويصبح تاريخاً أو تراثاً لا صلة له بالحياة.

فالإسلام – على هذا– ليس له مستقبل سواء تكيف مع الأفكار الجديدة أو لم يتكيف! لكن "جيب" وأمثاله يُوحون للمسلمين بأن الإسلام يمكن أن يعيش إذا هوساير الفكر الأوربى. ومن المؤسف أن أعداداً من أبناء المسلمين صدقوا مقولة "جيب"

وروَّجوا لها تحت اسم الحداثة والتطور والتغيير والتقدم والتحرر من التقاليد. غير أنه بعد مرور أكثر من نصف قرن على مزاعم الفناء، لم تظهر الأعراض الدالة على الفناء على الأمة المسلمة؛ وإنما حدث العكس، فنهضت الأمة المسلمة واستردت استقلالها، وشرعت تتقارب شعوبها، وتشكل المنظمات الإسلامية الوحدوية. وازدهر التديُّن، وأقبل المسلمون على دينهم إقبالاً عظيماً؛ وفى الوقت نفسه ظهرت أمارات الضعف على "الأفكار الجديدة"، أعنى الثقافة الغربية، باعتراف الأوربيين أنفسهم، ولم يعد "الغرب" مثالاً يحتذى.

– لكن كُتَّاباً عديدين عندنا لا يزالون يروجون لفكرة مسايرة الغرب؛ ولا يزال الغرب أيضاً يروج للفكرة نفسها، فالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية يجب أن تساير النظم الغربية. والمسلمون رجالاً ونساءً يجب أن يسايروا الغربيين فى كل شىء؛ بما فى ذلك أنواع الطعام والشراب، ناهيك عن العادات والتقاليد والأزياء واللغة والتقويم والفنون والآداب .. وكل شىء.

و"التطور" هو أصلح لفظ نضع تحته مجموعة المشكلات التى تضم: التغير والثبات، والنسبية والإطلاق، والإبدال والإحلال، والجمود والمرونة، والصلاحية لكل زمان ومكان. وكل القضايا التى من هذا القبيل، لكن العلمانيين اختاروا عبارة: "تطوير الخطاب الديني" عنوانًا لحملتهم الإعلامية المضللة للتنصل من الإسلام.

وقد عولجت هذه القضايا من قبل فى مؤلفات عديدة، كتبها إسلاميون وعلمانيون. غير أن جوانب معينة لم تمس. وهذا هو الجديد الذى أرجو أن أعرضه فى هذا الكتاب. لكن هذا لا يسوغ لنا أن نُغفل جهود السابقين، فنكون كمن يريد إعادة اختراع البارود! ولهذا سوف أعرض لتلك الجهود، أو لأهمها، للاستفادة منها، لدى العلمانيين ولدى الإسلاميين. وهذا لا يعنى أننى أؤرخ للمسألة؛ فالغاية من هذا الكتاب هى تمديد نطاق البحث إلى جوانب واسعة، جديدة، للكشف عن المتطور والثابت فى العبادات والمعاملات الإسلامية. وهذه الجوانب لم يمسها التنقيب بهذا المنهج ولهذه الغاية. وهذا اعتذار مسبق عن الأخطاء المحتملة، لا ادعاء لريادة مشكوك فيها.

المبحث الأول

تاريخ فكرة التطور

النسبية فى الفكر الأوربى

* نظرية دارون ونقدها

النظرية النسبية هى أساس كل ما كتبه العلمانيون عن تطوير الخطاب الدينى والسوفسطائيون القدماء فى اليونان (القرن الخامس ق.م) هم أول من قال إن المعرفة والأخلاق نسبيان. وقد زعم كبيرهم جورجياس أن: "الإنسان معيار كل شيء"، بمعنى أن الإنسان هو الذى يقرر ما هو موجب وما هو سالب من القيم الأخلاقية، وما هو صواب وما هو خطأ فى المعارف العلمية[١]. وأنكر عليهم سقراط ذلك وأثبت موضوعية الحقائق العلمية والقيم الأخلاقية. ومن هنا برزت قضية الثابت والمتغير (أو المتطور) فى الفلسفة الأوربية، غير أن بذورها كانت موجودة قبل ذلك.

وغلبت فكرة الثبات فى الفلسفة الأوربية الوسيطة والحديثة إلى أن جاء "دارون" (١٨٠٨–١٨٨٢) بنظرية التطور. ولقد نقل "هربرت سبنسر" نظرية دارون من علم الحياة إلى علم الاجتماع. وزعم أن نظرية التطور صالحة للتطبيق على المجتمع البشرى صلاحيتها للانطباق على الحيوان. وعلى هذا اعتبرت الثقافة الغربية هى قمة التطور الثقافى للبشرية! وتبعاً لهذا كانت الثقافات الأخرى متخلفة؛ والدفاع عنها دفاع ضد قانون التطور! ونظرية التطور تستند إلى فرض أساسى يقول إن الجنس البشرى عبارة عن تطور لأصول حيوانية منحطة، ذات خلية واحدة.

---

(١) كرسون: المشكلة الأخلاقية؛ ص٣٨

ولقد تعرَّضت نظرية دارون لانتقادات علمية. فيقول "م.م.قادرى" وهو أستاذ هندى متخصص فى علم الحياة إن دارون تشكك فى صحة نظريته قبل وفاته، وأعلن أنه إذا اكتُشف أدنى خطأ فيها كان من المحتم أن تنهار النظرية كلها. لكن أخطاء كبيرة اكتشفت. وعلى الرغم من ذلك بقيت نظرية التطور حية. فلماذا؟ إن السبب عند "قادرى" هو أن البديل لنظرية التطور هو الإيمان بالخلق كما جاء فى الدين. وهذا البديل مرفوض لدى العلماء الأوربيين الذين يمقتون الدين. ثم يورد قادرى بعض الأخطاء الكبيرة فى نظرية دارون فيقول:

(١) إن الحفريات فى الصخور والبقايا التى عُثر عليها لا تُبيِّن أى تطور بطىء من أسرة إلى أسرة. والأنواع هى هى ثابتة لا تتطور. وتظهر أنواع حيوانية بغْتة. ولا يوجد أى دليل على أنها تطورت عَبْر الزمن. ولم يعثر فى الحفريات على أية صورة متطورة. إن الأُسر الحيوانية الموجودة الآن توجد منها بقايا (رميم) ولكن لا توجد بقايا سلاسل تبين تطوراً أفْرَزَ الكائنات العضوية الجديدة. مثلاً : انقلاب القشريات إلى طيور! أو تطور الزعانف إلى أقدام، أو الأقدام إلى أجنحة. وقد حاول دارون الرد على هذا النقد قائلاً إن السجل البيولوجى ناقص جداً. والرد على ذلك هو: لماذا يبنى نظرية على معطيات ناقصة نقصاً كبيراً ؟ وسؤال آخر هو: لماذا نجد نقص السجل عند النقاط الحرجة التى ترتبط عندها أنواع الحيوانات، ثم نجده كاملاً فى داخل الأنواع؟ فيقول الدكتور كلارك Dr. Clark . وهو بيولوجى فى معهد سميثسونيان Smithsonian فى المجلة الفصلية لعلم الحياة إن الذى حدث هو سلسلة قفزات من صورة أساسية للحياة إلى صورة أخرى، ولم يحدث تطور كما زعم دارون. وقال "كلارك" أيضاً إن البراهين على الخلق كما جاءت فى الدين هى أمتن البراهين. فالله هو الخالق. ولم تتطور مجموعة حيوانية عن غيرها.

(٢) ويدعى أنصار نظرية التطور أن الحياة بدأت فى العصر السابق على العصر

الكامبرياني Pre Camparian Age . ولكن سجلات الرمائم تبدأ فى العصر الكامبرياني فقط. ولا توجد أية إشارة إلى وجود متدرج من الكائن وحيد الخلية من البروتوبلازم.

(٣) فكيف يدعى أنصار التطور وجود الحياة فى العصر السابق على العصر الكامبرياني على الرغم من عدم وجود أى دليل على ذلك الوجود من الرميم؟ وأين البرهان على أن الحياة تطورت من جزء صغير جداً من بروتوبلازم؟

(٤) إن سجلات الرميم تبين أن الخفافيش الأولى كانت خفافيش حقيقية؛ والحيتان الأولى كانت حيتاناً حقيقية، والطائر الأول كان ريشه كاملاً، والحشرات الأولى كانت حشرات متطورة فى صورة كاملة. وكل مجموعة حيوانية أو نوع حيوانى يبدو وقد تولد بغتة. ولا توجد أنواع حيوانية متوسطة التطور تربطها بالأنواع السابقة. فلا توجد أنواع انتقالية.

(٥) يزعم أنصار التطور أن الحياة ذات الخلية الواحدة تطورت حتى صارت إنساناً، عن طريق اختلافات أو تطورات صغيرة ورثها جيل عن جيل، وتراكمت. فالاختلافات التافهة تنتقل من جيل إلى الذى يليه، وبالتدريج، ومع التراكم، يظهر حيوان جديد. وهذه النظرية تستند إلى فرض يزعم أن الاختلافات تتوارث. وهذا موضع شك ورفض، لأنه يناقض الحقيقة الثابتة. ومعظم البيولوجيين رفضوا ذلك الفرض. ويقول "هوجو دى فرى "Hugo de Vries" : إن الانتقاء الطبيعى قد يفسر بقاء الأصلح، لكنه لا يستطيع أن يفسر وصول الأصلح."

ويقول الأستاذ قادرى إن هناك أسئلة أخرى محيرة:

(أ) فكيف تطورت العين أو الأذن أو الرئة عن طريق التحورات اليسيرة وتراكمها؟

(ب) وإن للعناكب أعضاء خاصة لنسج بيوتها، وبدونها لا تستطيع الحصول على طعامها. فكيف بقيت على قيد الحياة ملايين السنين التي كانت تلك الأعضاء تتطور فيها؟ وإذا كانت تحصل على طعامها بطرق أخرى، فأية حاجة كانت هناك لظهور أعضاء لنسج البيوت؟

(ج) وإذا كانت الحيوانات المتوحشة التي تحضن صغارها تطورت ببطء عبر آلاف الملايين من السنين، فكيف بقي الصِّغار على قيد الحياة طوال تلك الحقبة ؟ وإذا كانت الصِّغار تغذى بطريقة أخرى (غير الحضانة)، فما الحاجة التي جعلت تلك الوحوش تتطور على الدوام؟

(د) ولماذا سارت الأعضاء التناسلية لدى الذكر والأنثى فى تطورها بحيث يتكامل بعضها مع بعض تكاملاً تاماً ؟ ويتوازى بعضها مع بعض، على الرغم من أنها مستقلة بعضها عن بعض، وموجودة لدى أفراد مختلفين، إلى أن يبدأ استعمالها بعد ملايين السنين؟ ولْنلاحظ أن الأعضاء التناسلية المتوسطة النمو، والتى لا فائدة فيها، لا يمكن أن تبقى على قيد الحياة بحسب نظرية دارون.

(هـ) ولقد ربَّى البرفيسور مولَّر Prof. Muller من جامعة إنديانا – ومن أنصار مذهب التطور – ٩٠٠ جيل متوالين دون انقطاع من ذباب الفاكهة، فوجد الذباب هو هو لم يتغير ولم يتطور. فلماذا ؟

(و) ليس ثمة فرض اليوم يفسر لنا أصل الحياة الأولى على الأرض. فكيف يفسر أنصار التطور–تفسيراً مقنعاً– تخلق الحياة من مادة لا حياة فيها؟

واتخذ الماديون من نظرية التطور أساساً للزعم بأن الإنسان انحدر من الحيوان، فهو حيوان فى جوهره، ولا فرق بين الإنسان والوحش. وهذا خطأ، فهناك فروق، لا يستطيع الماديون إنكارها أو تفسيرها:

(أ) فكل الحيوانات، ابتداءً من أدنى الديدان إلى أعلى القرود، عبيد لغرائزها الفطرية. فهذه الغرائز تكرهها إكراهاً على إتيان أعمال معينة مميزة في مواقف معينة مميزة. فالذئب الجائع لا يستطيع تحاشى الانقضاض على خروف وديع، لكن علي ابن أبى طالب أعطى ما بيده من خبز إلى سائل فى حين كان هو نفسه يعانى الجوع لمدة ثلاثة أيام. فكيف يمكن تفسير هذا المسلك الغريب حيث يتجاهل المرء غريزة البحث عن الطعام وغريزة حفظ الذات، لصالح إنكار الذات؟

(ب) وموضوع أنشطة الحيوان كلها وغايتها حفظ النفس والحفاظ على الذات، والحفاظ على النوع. فالحيوان –بحكم طبيعته ذاتها– لا يستطيع أن يفعل أى شيء يحتمل أن يضر وجوده. فلو كان الإنسان ليس سوى حيوان، فكيف نفسر حالات الانتحار والتضحية بالنفس؟

(ج) والإنسان لديه وَعْيٌ بنفسه، ولديه إرادة حرة. والوعى بالنفس والإرادة الحرة لا يتمتع بهما أى من الحيوانات. فكيف يفسر أنصار التطور هذه الحقيقة ؟

(د) والحيوان لا يستطيع أن يستجيب لأى مثير إلا بطريقة واحدة فقط. فالخلية التى بناها النحل منذ عشرة آلاف سنة كانت على النمط نفسه الذى نشاهده اليوم. ولكن الإنسان طور مسكنه من المغارة إلى ناطحات السحاب. فمن أين جاء هذا الفرق الأساسى؟

(هـ) وكل فرد من البشر لديه وَعْي فطرى بوجود الله، ولديه وَعْي خُلُقى. ويوجد لديه معنى العدل ومعنى الحق على نحو فطرى فى كل عقل بشرى. ووجودهما ليس نتيجة إقناع أو تربية. أما الحيوانات فلا تدرك شيئاً عن هذه المعانى النبيلة. فلماذا هذا الفرق؟

(و) إن لدى الحيوانات إحساسات وصور وبواعث ... إلخ، لكن الفكر بمعناه

السديد حكر على الإنسان وحده. ومجال الفكر الإنساني يمتد من أدنى الدرجات إلى أعلاها. فهل بوسع أحد أن يفسر وجود هذا الفرق؟

(ز) والإنسان مُزَوَّد بضمير وذكاء وعقل، لكن هذه المواهب غائبة عن عالم الحيوان. فلماذا ؟

والحق أن نظرية التطور لا تزال غير قابلة للبرهنة والإثبات. وكثير من العلماء الذين قبلوها لا يؤمنون بصحتها، لكنهم يخشون زملاءهم من أنصارها. فنظرية التطور مجرد اعتقاد في رميم لا وجود له، واعتقاد بوجود الروابط المفتقدة والتى لا تزال مفتقدة. إنه اعتقاد أعمى أملاه الخوف من الإيمان بالخلق كما جاء به الدين، شأن علماء عديدين في الغرب ضحايا الأحكام المسبقة ضد الدين اليهودى والمسيحى. وهكذا خضعوا لمزاعم غير علمية، ونتيجة لذلك اعتنقوا الفلسفة المادية(١).

هذه هى النظرية التى أريد لها أن تطبق على كل شىء، بما فى ذلك الدين: عقيدة وشريعة وأخلاقاً. وهذه هى النظرية التى رفعت كل فكرة تطورية إلى عنان السماء!

ويقول الأستاذ العقاد إن أنصار التطور: "لم يذكروا حتى الآن حيواناً تحول من نوع إلى نوع بفعل الانتخاب الطبيعى، أو بفعل تنازع البقاء وبقاء الأصلح، ولكن بطلان القول بهذا الانتخاب لم يَثْبُت كذلك بالدليل القاطع على وجه من الوجوه"(٢).

ويقول فريد وجدى إن نظرية دارون قُبلت لدى العلماء: "لأنها أقرب لحل المعاضل العلمية"، لا لأنها أصبحت من المعلومات الممكن إثباتها بالحس".

---

(1) Jameelah; Western Civilization Condamned Itself; p. 87

(٢) الإنسان فى القرآن؛ (الموسوعة) ط٤ سنة ١٩٧٤م، جـ١ص٢٥٢، ٢٥٣

ثم يورد عليها ثلاثة اعتراضات رئيسية:

(١) "عدم مشاهدة أى ارتقاء من أى نوع كان فى الأحياء الأرضية من عهد الوف عديدة من السنين".

(٢) عدم وجود الصور المتوسطة بين الأنواع اللازمة لمذهب التسلسل، كأن يوجد -مثلاً- حيوان أرقى من القرد رتبة واحدة، وأدنى من الإنسان رتبة واحدة أيضاً".

(٣) "طول الزمان اللازم لحصول الترقى بين الأحياء (حسب نظرية دارون) فإن عمر الأرض كما قالوا لا يكفى لإحداث كل ما يُرى من هذه الأشكال المختلفة غاية الاختلاف"(١).

ويقول باحث علمى حديث إن هناك مشكلات تواجه نظرية دارون؛ وأكبر هذه المشكلات هى: كيف ظهر الإنسان عقب ظهور القردة ؟ "ومِنْ أى الشعب تفرع ؟ وعندئذ تأخذ الاحتمالات والتكهنات مكانها، وذلك عندما يكتنف الغموضُ الحقائقَ العلمية." ولا يزال هذا الموضوع -وهو أصل الإنسان- "موضع مناقشات وجدل، وسيستمر كذلك حتى تنجلى حقيقته.. وهنا يستطيع العلم أن يقول كلمته"(٢).

صفوة القول إذن إن مذهب دارون فى التطور الحيوى - البيولوجى- لا يزال مجرد فرض علمى تواجه القولَ بصحته مشكلاتٌ عويصة، ومن العلماء من يرفضه، ومنهم من يقبله على علاته ويحاول ترميم تصدعاته.

لكن بعض الكتاب تناسوا هذه الحقيقة العلمية، بل راحوا يوسعون مجال نظرية

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين، جـ٤ص٣٠، ٣١

(٢) على أحمد الشحات؛ نظرية التطور بين العلم والإيمان؛ الخانجى بالقاهرة؛ ص١٠٤، ١٠٥

التطور لكى تشمل كل نواحى الحياة البشرية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، زاعمين أنها ليست فرضاً بل حقيقة يقينية.

وفى العالم الإسلامى كانت غاية أنصار التطور هى استبدال الحضارة الأوربية الحديثة "المتطورة" بالحضارة الإسلامية "القديمة"؛ وكذلك الثقافة الأوربية بالثقافة الإسلامية. وذلك لا يتحقق لهم إلا إذا كانت نظرية التطور حقيقة كونية شاملة، لا نظرية ظنية محدودة بحدود علم الحياة.

والحق أن الحماس لنظرية دارون بلغ أشده فى العالم كله، حتى أن "ارنْسْت هِكْل" العالم الألمانى زوَّر صور الأجنة لكى يثبت التشابه بينها؛ فهذا التشابه دليل على وجود التشابه فى الأزمنة السحيقة بين أنواع الحيوانات. واعترف "هِكْل" -تحت ضغط الاعتراضات العلمية عليه - بأنه اضطر إلى تكملة الشبه فى نحو ٨٠٪ من صور الأجنة لنقص الرسم المنقول. (١) كأن المسألة لم تعد علماً، بل صارت ديانة يتعصب لها أشياعها ويزورون من أجل الانتصار لها!

● **نيتشه :**

ولعل "فردريك نيتشه" (١٨٤٤-١٩٠٠م) هو أبرز ممثل لنظرية التطور فى مجال الفلسفة الأخلاقية. فهو يعتقد أن القيم نسبية، وأنها من صنع الإنسان، كما قال السوفسطائية. وقد حمل على المسيحية بشدة بوصفها: "ورشة لتصنيع القيم الفاسدة" (٢).

زعم "نيتشه" أن الإنسان هو الذى يُضْفى القيم على الأفعال أو يجردها منها بإرادته. والإنسان لا يثبت على إرادة، وإنما هو يتغير ويتطور. وتبعاً لذلك كان من المحتم أن تتطور القيم بتطوره(٣).

---

(١) عباس محمود العقاد؛ الإنسان فى القرآن؛ ص٣١١

(2) Kenedy; Nietzsche; p. 55

(3) Kenedy; Nietzsche; p. 50

فلكل عصر قيمه، ولكل عصر تدرج خاص للقيم ترتفع فيه بعض القيم على غيرها. فإذا كانت السلطة فى المجتمع بأيدى الأرستقراطية ارتفعت قيمة القوة والتفوق. أما حين يستولى العبيد على زمام الأمور فإنهم يرفعون قيمة الرحمة والشفقة والصبر والتواضع، ويجردون القوة والتفوق من القيمة أو يضعونها فى أدنى السُلَّم!

ومن الجلى أن نظرية "نيتشه" باطلة ومتناقضة في باطنها. وسوف نعرض لفكرة النسبية والتطور فيما يلى من فصول هذه الدراسة. فنكتفى الآن بالقول إنه إذا كانت قيم السادة هى الصحيحة وقيم العبيد هى الزائفة، كان معنى هذا أن القيم موضوعية، ويمكن أن يقال إن بعضها صواب وبعضها خطأ. ولو كانت مرهونة بإرادة الإنسان لما أمكن ذلك.

المذاهب المضادة للنسبية

وكان الفيلسوف الألمانى الأكبر عمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) قد سبق نظرية دارون، وأرسى القيم على أساس ثابت وطيد، ورفض نظرية النسبية رفضاً باتاً.(١) فعند "كانط" لا يمكن أن تكون القيم ملزمة لأحد إلا إذا كانت مطلقة، ثابتة، ضرورية. ومعنى هذا أن التطور لا مجال له فى عالم القيم.

- وسار فى تيار "كانط" فلاسفة أوربا الكبار من أمثال "سيد جويك" و"بتلر" و"مور" و"شيلر" و"نيكولاى هارتمن" الذى أكد بقوة أن القيم مثل البدهيات الرياضية فى ثباتها وإطلاقها، وأن إرادة الإنسان هى التى تتبدل بتأثير القيم(٢). هذا مع ملاحظة أن هارتمن وضع مذهبه بعد ذيوع نظرية دارون بحوالى سبعين عاماً.

ولا يزال الفكر الغربى حتى اليوم يتأرجح بين النسبية والتغير والتطور الشامل

---

(1) Brehier (Emile); Histoire de la Philosophie; vol. 2; p 551
(2)N. Hartmann; Ethics; vol. 1; p207

والجذرى من جهة، والثبات والإطلاق من جهة أخرى. فهذا "جون جاردنر" John W. Gardner – وزير التربية الامريكى الأسبق، ينصح الشباب بأن يعيدوا خَلْق القيم بدون انقطاع، أو ان يبثوا روحاً جديدة فى القيم المعروفة، وإلا فإنها تتآكل وتتدهور؛ وإن الذين يفعلون ذلك يستطيعون تجديد النظام الأخلاقى. وفى الوقت نفسه يقرر أنه لا بد من وجود إجماع على بعض القيم وإلا تمزق المجتمع. والمجتمع الأمريكى مجمع على قيم: الحرية، والمساواة فى الفرص، وكرامة الفرد، والعدالة، وحلم الأخوة. ويضيف فى أسف قوله: لكننا نعرف هذه المثل ولا نحترمها. [١] وهكذا يبدو أنه يعترف بنوع من القيم الثابتة أو العامة؛ لكنه متردد، وغير قاطع فى آرائه، وأسلوبه يفتقر إلى التقرير الدقيق.

وهذا مثال آخر لكاتب متخصص فى علم الأخلاق يذهب مذهب كانط وشيلر وهارتمن، فيقرر بوضوح أن القيم مطلقة ؛ إنه "ويلتون J.Welton " الذى يميز بين غايات الإنسانية ووسائل بلوغها: "فإن الوسائل لبلوغ تلك الغايات ليس سوى قيمة نسبية. فنحن نحدد لأنفسنا غاية ننشد تحقيقها، لأننا نقدرها بوصفها خَيِّرة فى ذاتها، وبوصفها تحمل قيمتها فى باطنها. لكننا نختار الوسائل التى تفضى بنا إلى تلك الغاية. فقيمتها –أى الوسائل– قيمة أداة "instrumental [٢] وكذلك معيار القيمة: "مستقل عن الرغبات والأهواء؛ إنه معيار مطلق universal صحيح لدى الجميع." ثم يذكر بعض القيم المطلقة، وهى: السعادة، والحكمة والجمال والسمو الأخلاقى. إنها خيرات مطلقة، واضحة بذاتها، مثل البدهيات الرياضية ومبادئ المنطق[٣].

ويقول الأستاذ Paul Ramsey فى جامعة برنستون إن: "القوائم الخاصة بما

---

(1) John W Gardner; The Individual and Today's World; p . 104
(2) j. Welton: Ground Book of Ethics; p. 69
(3) Ibid; p. 72

يجوز وما لا يجوز ليس لها معنى." ويقول" جوزيف فلتشر"Joseph Fletcher الأستاذ فى المدرسة اللاهوتية فى كامبردج إنه لا ينبغى أن تدين الكنيسةُ أية علاقة جنسية إدانة مطلقة." ويقول إن الأخلاق الجديدة معيارها النهائى للصواب والخطأ، ليس أمراً مقدساً، وإنما هو الإدراك الحسى الذاتى للفرد لما هو خير لنفسه ولجاره، فى كل موقف يمر به." (١) فهذه نسبية أخلاقية نفعية، سوفسطائية دارونية نيتشوية.

ولعل هذا هو سبب الفوضى الروحية التى تحدث عنها "إريك فروم" حين قال إننا – أى الأمريكيون – أبدعنا أشياء رائعة، لكننا أخفقنا فى أن نجعل أنفسنا جديرين بها. إن حياتنا لا يسودها الإخاء والسعادة والقناعة، بل تجتاحها الفوضى الروحية والضياع الذى يقترب من حالة الجنون: "جنون شبيه بانفصام الشخصية (السكيزوفرينيا)، ينعدم فيه الاتصال بالواقع الباطنى، وينشق فيه الفكر على الوجدان. ويقول "فروم" إن الناس فى بلاده أمريكا يزعمون أنهم سعداء فى حين يبدو الخوف والذهول على الوجوه دون سبب. إنهم لا يعرفون معنى الحياة. إنهم فى حيرة. ثم يتساءل: هل العودة إلى الدين هى الحل ؟(٢).



(1) Jameelah; Islam and Modernism; p. 208

(٢) إريك فروم؛ الدين والتحليل النفسى؛ ترجمة فؤاد كامل؛ نشر مكتبة غريب؛ دون تاريخ؛ ص٧٩

المبحث الثانى

التطور
لدى العلمانيين الهنود والعرب

تمهيـــد

فى العالم الإسلامى كان تأثير فلسفة "كونت" الوضعية (١٧٩٨–١٨٥٧م) وهى فلسـفـة نسـبـيـة، وتأثيـر نظرية (دارون)، بالإضـافـة إلى الماركـسـيـة وحـركـة الاستشراق، كان لهـذا كله تأثير قوى فى ذيوع فكرة التطور الجذرى الذى لا يعرف حدوداً يقف عندها، ولا يعترف بثوابت يحترمها سواء فى العلوم أو الدين أو الشرائع أو القيم الأخلاقية.

وفى المواجهة وقف جمال الدين الأفغانى فى كتابه "الرد على الدهريين" والشيخ محـمـد رضا آل العلاَّمة الأصفهانى فى كتابه "نقد فلسفة دارون"، وعدد من الكتاب العرب النصارى، من أمثال الدكتور بشارة زلزل فى كتابه "تنوير الأذهان فى علم حياة الحيـوان والإنسـان" الذى صـدر سنة ١٢٩٧هـ، وإبراهيم الحورانى فى كـتـابه "مناهج الحكماء فى نَفْى النشوء والارتقاء" وغيرهم. (١)

معنى لفظ التطور:

إن لفـظ "التطـور" يحتمـل معانى عديـدة؛ فَلْنحـاول فى هـذا التمهيـد بيـان ما يهمنا منها:

---

(١) عباس محمود العقاد؛ الإنسان فى القرآن؛ (الموسوعة)؛ جـ٤ ط١ سنة ١٩٧٤م

فاختراع وسيلة مواصلات جديدة أسرع وأكفأ، تطور، لأنها توفر الوقت والجهد للناس.

واختراع مواد جديدة من المركبات الكيميائية للقضاء على ملوحة الأرض الزراعية، أو تنقيتها من الحشائش الضارة أو الحشرات، تطور، لأنه يوفر الأقوات للناس.

وإنشاء الأنفاق والكبارى فى المدن الكبرى تطور، لأنها توفر الجهد والوقت، وتحقق الأمن للسيارات والمارة على السواء.

وأجهزة الأشعة التشخيصية تطور، لأنها تمكن الطبيب من معرفة المرض، ومن ثم من العلاج السليم.

ولكن هل تغيير فقيه لمذهبه فى مسألة شرعية تطور بالمعنى السابق؟ إن الفقيه ينضج علميًّا؛ ومع مرور الوقت يحصل على معلومات إضافية، وأحاديث نبوية لم يعرفها فى شبابه، فيغير رأيه لكى يتطابق مع نصوص الشرع. فهذا لا يجوز أن يسمى تطوراً بالمعنى نفسه الذى نفهم به اختراع أجهزة أو أدوات جديدة. إنه إصلاح لخطأ أو تدارك لقصور علمى معين. لكن كبار التطوريين اعتبروه تطوراً!

وهل إطلاق حرية الممارسات الجنسية الشاذة و السَّوية خارج نطاق الزواج تطور؟ هل يوفر الجهد والوقت، أو هل يفيد البشرية إفادة حقيقية؟ إن الزواج هو الضمان لحقوق الأولاد والأمهات والآباء والمجتمع. والزنا يهدد حقوقهم، والأطفال على وجه الخصوص. والشذوذ يكفى أنه شذوذ. والحيوانات ذاتها لا تمارسه. فهو تدهور لا تطور. لكن التطوريين اعتبروه تطوراً وتقدماً وحداثة!

وهل القول بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة تطور؟ إن الرجل يختلف عن المرأة بيولوجيًّا. فليس لدى الرجل رَحِم ولا مِبْيَض؛ وهو لا يمكن أن يحمل أو يضع

أو يُرضع. وليس لدى المرأة خصية تفرز الحيوانات المنوية. فالقول بمساواتهما التامة خطأ علمي؛ وأضراره مشاهدة بوضوح في المجتمعات الغربية ومن ثم فهو ليس بتطور. لكنهم اعتبروه ذروة التطور!

فالتطور الحق لا بد أن يفيد البشر، ويوفر لهم الجهد والوقت، والأمن والمعرفة، والمسكن والمآكل، وكل الحاجات الأساسية والثانوية، الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية. إنه ليس مجرد تغيير؛ بل تغيير لصالح الإنسانية: إنه ترقية للحياة البشرية بكل أبعادها الروحية والمادية. فإذا أسفر التغيير عن مفاسد روحية أو مادية كان تدهوراً لا تطوراً.

فلا بد من التمييز بين المعاني عند إطلاق لفظ التطور. وبعض الكتاب يخلط خلطاً قبيحاً بين المعاني بُغْيةَ الانتصار لرأيه. وبعضهم التقط لفظ "أطواراً" الذي ورد في الآية رقم ١٤ من سورة نوح لكي يثبت صحة نظرية دارون! وهذا نوع من الخلط الذي يجب أن نحذره. والمفسرون يقولون إن "الأطوار" في الآية الكريمة تشير إلى مراحل النمو التي يمر بها الجنين في بطن أمه: من النطفة إلى العلقة إلى المضغة، إلى الجنين البشري التام النمو. (١) ويقول صاحب الظلال إن: "الأطوار التي يخاطب بها قوم نوح في ذلك الزمان لا بد أن تكون أمراً يدركونه، أو أن يكون أحد مدلولاتها مما يملك أولئك القوم –في ذلك الزمان– أن يدركوه، ليرجو من وراء تذكيرهم به أن يكون له في نفوسهم وَقْع مؤثر." ثم يضيف قائلاً إنه: "يمكن أن يكون مدلولها ما يقوله علم الأجنة.. كما أن هذا النص وذاك قد تكون لهما مدلولات أخرى لم تتكشف بعد .. ولا نُقيِّدهما. (٢)

لكن هذا اللفظ القرآني لا يمكن أن يعني ما قاله دارون. وسبب ذلك أن نظرية

---

(١) القرطبي؛ الجامع؛ حـ٨ ص٦٧٨٣

(٢) في ظلال القرآن؛ جـ ٦ ص٣٧١٤

دارون تصطدم بالعقيدة القرآنية التي تقول إن الله خلق آدم عليه السلام من طين، بقوله تعالى: "كُنْ". فاللفظ "أطوار" يحتمل المعنى الداروني وغيره أيضاً، لكن القرائن الاعتقادية القرآنية تمنع ذلك. والقرآن الكريم حسم مسألة الخلق بعدد من آياته، كقوله ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢) والإنسان خُلق من طين، ولم يكن تطوراً للقرود كما قال دارون؛ فيقول جلَّ شأنه ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ (المؤمنون: ١٢) ويقول سبحانه ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴾ (السجدة: ٧) لكن الضغط الاستعماري والاستشراقي كان رهيباً في دفعه للتطور في هذا الاتجاه الداروني، ذلك أنك تجد المسألة قد طرحت بعنف على الإسلاميين في مطلع القرن العشرين، ونهاية القرن التاسع عشر، الأمر الذي انتهى بالكثيرين منهم إلى اتباع منهج تلفيقي توفيقي، كل همه إظهار أن الإسلام يوافق التطورات المختلفة التي أحدثتها المدنية الغربية المعاصرة.

وقد كشف "اللورد كرومر" عن وجهة التطور المنشود من قبل الاستعماريين حين دعا إلى الجلاء عن مصر بشرط مهم هو التوثق من أن الحكومة التي ستخلف الاحتلال سوف تهتدي -يقيناً- "بمبادئ موافقة للمقتضيات العامة للحضارة الغربية"(١).

وقد حرصت الدول الاستعمارية التي حكمت العالم الإسلامي على احترام القاعدة "الكرومرية"، فلم يتحقق الجلاء إلا بعد أن تيقنت من أن أتباعها المحليين سائرون على الدرب نفسه -الدرب الذي يبتعد بالأمة الإسلامية عن قيمها الأخلاقية الإسلامية، ويقرب ما بينها وبين قيم المدنية الأوربية وقوانينها الوضعية. وهذا هو ما يفعله الغزاة الأمريكيون في العراق اليوم.

---

(1) Jameelan; Ibid; p. 29.

وقبل الاستقلال وبعده سُخِّرت دوائر التعليم والإعلام لترسيخ هذا الاتجاه، ووصم كل من ينادى بسمو القيم التشريعية الإسلامية وتفوقها وقدرتها على تحقيق العدل والسعادة والكرامة للإنسانية – ووصم كل من يفعل ذلك بالرجعية، والتخلف، والسكونية، والتحجر، والثبات على القديم البالى، إلى آخر قائمة الاتهامات المعروفة.

وأظهرت السلطات الحاكمة، وأذنابها من الكتاب والصحافيين، فزعاً كبيراً من كل دعوة إلى الثبات على القيم الإسلامية، وكان سلاحها الأول فى وجه هذه الدعوة القمع الذى لا يعرف حدًا فى الوحشية والبربرية ثم الاتهامات بأنها ضد التطور والتقدم والمعاصرة والتجديد.

أما المنصرون والمستشرقون فقد شعروا بعقم مناهج التنصير، فقرروا التماس مناهج أخرى، غير مباشرة، ثم وجدوا فى فكرة التطور فى هذا الاتجاه ضالتهم. وفى مرحلة أخرى سابقة توسلوا إلى غايتهم بتشويه العقائد والشرائع والقيم الإسلامية، لكن المطاف انتهى بهم إلى فكرة تطوير الخطاب الدينى [١]، أو تطوير الإسلام، أى إلغاء الإسلام وإزاحته من الوجود، لكى تأخذ القيم والمبادئ الأوربية مكانه فى حياة المسلمين.

ثم عادوا وراجعوا مناهجهم القديمة، وربما غيروا هنا أو هناك. غير أن فكرة تطوير الإسلام أو إعادة صياغة الإسلام بعامة: "فى قوالب غربية أو عصرية أو إصلاحية"، ظلت مسيطرة عليهم.

وهم يخوفوننا ويهددوننا بأن علينا أن نختار بين تطوير الإسلام أو الفناء [٢]. ولقد عرفنا الأساس الفلسفى لنظريات التطور فى التشريع والأخلاق إن الأساس

---

(١) أ.ل. طيباوى؛ المستشرقون الناطقون بالإنجليزية؛ ترجمة د. فتحى عثمان؛ منشور ضمن كتاب الفكر الإسلامى الحديث، دكتور محمد البهى – مكتبة وهبة – ص٥٤٢

(٢) دكتور محمد البهى؛ المرجع السابق، ص١١

الفلسفي لكل هذه النظريات هو -كما ذكرت - النسبية السوفسطائية فلا يسوغ لأحد أن ينادى بتطوير العدل أو الإيثار الإسلاميين إلا إذا كان يؤمن باختلاف القيم الخلقية من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان.

"فالحق، والقيم الخلقية نسبيان، وصحتهما محدودة بالزمان والمكان والظروف. ويدمغ فلاسفة التجديد المجتمعات القائمة على أساس من الوحى بالسكونية والتحجر. فالتغير، مجرد التغير فى ذاته، يعتبر عندهم فضيلة.. والحداثة- سواء كانت متمثلة فى"أحدث موضات "أزياء النساء، أو أحدث طراز فى السيارات، أو أحدث نوبة فى جنون الرقص، تلقى تقديراً يفوق كل تقدير"(١).

فدعاوى التطور هى نوع من السفسطة المعاصرة، والتطوريون فى مجال التشريع والأخلاق سوفسطائية، ومن هنا لم يروا من مسوغ للإبقاء على القيم والمبادئ الإسلامية التى كانت مناسبة لزمان مضى

إن القيم الخلقية الأوربية الحديثة القائمة على: الأنانية والنفعية المادية الحسية، هى القيم الصحيحة الملائمة لهذا العصر. ومن الواجب علينا فى نظرهم أن نأخذ بها ونتبناها دون تردد. فهذا العصر هو العصر المادى الحسى الأنانى النفعى، وأما إذا تمسكنا بالقيم الإسلامية القائمة على العدل والإيثار، والمستندة إلى الوحى، فلن يكون لنا مكان فى هذا العصر.

هذه هى دعوى تطوير الخطاب الدينى، ومعناها، وأبعادها، وارتباطاتها، وأهدافها.

ولا بد أن يثور ههنا سؤال هو:

لماذا حرص المستعمرون وأذنابهم من المستشرقين والمستغربين على دفع التطور فى هذا الاتجاه؟ ماذا تستفيد أوربا من هذا ؟

---

(١) مريم جميلة؛ المرجع السابق؛ ص١٨، ١٩

لقد فعلت أوربا وأمريكا كل ما فى وسعهما من أجل دفع التطور فى هذا الاتجاه لسبب أساسى هو أنه الضمان الأكبر لبقاء السيطرة الأوربية والأمريكية على العالم الإسلامى، سواء فى المجال العسكرى أو المجال الاقتصادى، أو المجال الثقافى. ذلك أن طمس القيم الخلقية الإسلامية، وتعطيل الشرائع الإسلامية، هو السبيل الوحيدة لطمس المعالم المميزة لشخصية الأمة الإسلامية وتحويلها إلى أمة تابعة، كالهنود الحمر، تصدع بكل أمر يأتيها من لندن وباريس وواشنطن.

(١) السير سيد أحمد خان

ونبدأ بالسير سيد أحمد خان الذى ولد فى الهند سنة ١٨١٧م، فى مدينة دلهى [١] وكان شديد الإعجاب بالغرب، وبريطانيا بخاصة. فقد سافر السير سيد أحمد خان إلى بريطانيا ورأى أسباب قوتها، وأراد لبلاده أن تكون مثلها. كتب فى رسالة له من لندن إلى الوطن يقول:

"حتى ندفع بالتربية الحديثة للجماهير إلى الأمام، كما هو الحال هنا، سيظل من المستحيل على أى مواطن أن يصبح متحضراً وكريماً." [٢] هكذا بدأ بالإعجاب بالإنجليز وحضارتهم، ولكنه انتهى إلى القول بأن سلطة القرآن والسُّنة محصورة فى المسائل التعبدية المحضة "أما الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التى تعالج المسائل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فلا تصور سوى المجتمع البدائى الذى عاش فيه النبى، ولا تصلح بتاتاً لحضارتنا الحديثة المستنيرة، وبناءً على هذا، وما دام المسلمون غير ملزمين باتباع الإسلام بوصفه منهجاً كاملاً للحياة، فليس ثمة من شىء يقوم فى طريق اتخاذهم الثقافة الغربية وتبنيها" [٣].

---

(١) بعد رفاعة رافع الطهطاوى بقليل؛ إذ أن رفاعة ولد سنة ١٨٠١م، ويعد من أوائل الذين اتصلوا بأوربا، وحاولوا نقل ثقافتها إلى الشرق الإسلامى

(2) M .Jameelah. Islam and Modernism; p. 65

(3)Ibid; p. 66

وبهذا المذهب يُخْرج التشريع والأخلاق من حكم القرآن والسُّنة؛ ويعطل ويرد كل الآيات القرآنية المتصلة بها. ورد آية يهدم إيمان الرَّادّ بالقرآن كله.

وعلى هذه الأسس اقترح السير سيد أحمد خان تطوير التشريع الإسلامى بحيث لا يُجَازُ تعدد الزوجات إلاّ فى حالات استثنائية نادرة (بوصفه مضاداً لروح الإسلام)، وَزَعَمَ بأن الإسلام يحرم الرق تحريماً مطلقاً، وأفتى بأن الفوائد التى تدفعها المصارف الحديثة لا تقع ضمن الربا المحرم وبأن عقوبات رجم الزاني وقطع يد السارق عقوبات وحشية بربرية، وبأن الجهاد محرم إلاّ فى حالة الدفاع عن النفس [1].

وهذا الكلام ليس مجرد اجتهاد فى الدين، ولا هو تفسير خاطئ للنصوص أو حتى تأويل متعسف لها، ولكنه رد صريح متعمد للنصوص القطعية. هو رد للقرآن الكريم، وجحد لصحته؛ ومن ثم رفض كامل شامل له، وهو ما يدعو إليه المطالبون بتطوير الخطاب الدينى، لكن بأساليب مراوغة مضللة.

(٢) محمد إقبال

أما محمد إقبال[٢] فلم يصل به الأمر إلى الخروج على النصوص القطعية بهذه الجسارة الممقوتة التى نجدها لدى السير سيد أحمد خان، ومع ذلك فإن إقبالاً تورط – قبل النضج – فى اقتفاء أثره فى مسألة العقوبات الشرعية. فإن إقبالاً كان يعتقد فى تلك المرحلة المبكرة من حياته أن أحكام العقوبات فى الإسلام خاصة بأمة معينة.

"ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها، فلا يمكن أن تُفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة. ولعل هذا هو السبب فى أن أبا حنيفة – وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفة العالمية – لم يكد يعتمد على هذه الأحاديث". فإقبال يرى أن

---

(1)Ibid; p. 65

(٢) ولد إقبال عام ١٨٧٣م، وتوفى سنة ١٩٣٨

أبا حنيفة لم يأخذ بالسُّنة، وأنه استعاض عنها بالقياس، لأن العقوبات التى تنص عليها السُّنة خاصة بأمة أو مجتمع معين هو مجتمع المدينة ومكة فى عهد النبى ﷺ .

وتبعاً لهذا الفهم يؤيد إقبال أبا حنيفة، ويقول: "وعلى هذا فموقف أبى حنيفة على الجملة – من الأحاديث التى تشتمل على أحكام تشريعية بحتة – هو فى نظرى موقف جد سليم. وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة فى التفكير العصرى أنه من الأسلم ألاّ تُتَخَذ هذه الأحاديث –من غير أدنى تمييز بينها– أساساً للتقنين، فإنهم يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السُّنة"(١).

وهكذا نجد أن "إقبالاً" يقتفى أثر السير سيد أحمد خان فى مسألة العقوبات، ويقرر أن السُّنة المتضمنة لتشريعات عقابية إنما تخص زمناً معيناً أو مجتمعاً معيناً، ويجوز ألاّ تُتخَذ أساساً للتقنين للمجتمعات الحديثة المتطورة.

ولم يبين إقبال أى قسم من الحديث يَرْفُض!وهذا عيب شنيع جداً فى كلامه. ويتوهم إقبال أن هذا هو الموقف عينه الذى اتخذه أبوحنيفة رحمه الله، فى حين أن أباحنيفة كان يقول: "كَذَبَ والله وافترى علينا مَنْ يقول إننا نقدم القياس على النص؛ وهل يُحتاج بعد النص إلى قياس؟"

وكان يقول: "نحن لا نقيس إلاّ عند الضرورة الشديدة، وذلك أننا ننظر فى دليل المسألة من الكتاب والسُّنة، أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ "مسكوتاً عنه" على "منطوقٍ به"(٢).

فأبوحنيفة برىء من تهمة تقديم القياس على النص. ولكن أنصار التطور المحدثين يصرون على تلك التهمة، ويرون أن ذلك دليل نفاذ بصيرته بعالمية الإسلام،

(١) محمد إقبال؛ تجديد التفكير الدينى؛ ترجمة عباس محمود؛ القاهرة ط٢ سنة ١٩٦٨ ص١٩٨، ١٩٩

(٢) محمد أبو زهرة؛ أبو حنيفة؛ ص ٢٦٩

ويباركون مسيرة "أصحاب النزعة الحرة فى التفكير العصرى" على ذلك النهج الحنفى المزعوم".

هذه هى للأسف آراء محمد إقبال الذى نكن له الاحترام والتقدير، وفى الوقت نفسه ننكر عليه موقفه هذا من السُّنة أشد الإنكار.

كان على إقبال أن يستشعر خطورة مقولته هذه فى حق السُّنة، وأن لا يجازف بإصدار حكم عام عليها؛ وفيمَ يكون التحرز والتدقيق واستشعار الخوف من الله إن لم يكن عند إصدار الأحكام على السُّنة النبوية -المصدر الثانى للتشريع والأخلاق فى الإسلام؟

وعبارة إقبال الاعتراضية المتضمَّنة فى النص الذى اقتبسناه عنه، والتى تقول: «من غير أدنى تمييز بينها" تدل على أنه كان على علم بأقسام الحديث وبأحكام كل قسم (باعتبار وصوله إلينا "متواتراً وآحاداً")، وكان عليه أن يفصِّل رأيه، وأن يبين القسم الذى يعتقد أن من الأسلم عدم اتخاذه أساساً للتشريع، بحيث يمكِّن القارئ والباحث من تقويم موقفه بدقة.

ولهذا ربما يقول قائل إن إقبالاً لم يقصد كل أقسام الحديث، ولعله لم يقصد - مثلاً- إلا الحديث المردود "من أخبار الآحاد؛ وحكم "المردود": "أنه لا يحتج به ولا يجب العمل به."

غير أن النزعة التجديدية فى كتاب إقبال "تجديد التفكير الدينى"، لا تشهد لهذا التفسير، وربما تكون أدل على أنه يريد إحداث التطور الذى يلائم أوضاع الحياة العصرية وأحوالها"(١)، والتضحية بما يخالف هذا التطور الموهوم من النصوص.

لقد أراد إقبال "كبح جماح حركة التحلل من الدين"(٢) وبذل جهداً كبيراً فى

---

(١) محمد إقبال؛ تجديد التفكير الدينى؛ ص٢٠٦، ٢٠٧

(٢) نفسه؛ ص١٧٦

سبيل الدفاع عن الوحى -أساس الاعتقاد الدينى- ضد النزعات العقلانية والحسية المتطرفة التى تنكر الوحى وكل الحقائق العقدية والتشريعية والخلقية المستندة إلى نصوصه. ولكنه فى الحقيقة لم يكن يشارك فى كبح جماح تلك الحركة حين قال ما قال عن السُّنة.

لقد ظن إقبال أن التطور الحديث يستدعى ذلك الموقف من السنة، وفاته أنه بموقفه ذلك يفتح الباب على مصراعيه للتحلل من الدين كله. وكذلك كان إعجاب إقبال بالمبادئ العلمانية لدى "ضياء كوك آلب"، معبراً عن تأثره المباشر بأقوال المستشرقين، لا عن اقتناع ناتج عن دراسة متانية لفكره(١). ونحمد الله انه وفق إقبالاً إلى التخلى عن هذه الأفكار كلية، فى مرحلة نضجه.

(٣) محمود الشرقاوى

ونترك شبه القارة الهندية ونعود إلى ديارنا، إلى الشرق العربى، فنجد فكرة التطور ذائعة منتشرة، مؤثرة.

يقول محمود الشرقاوى إن الإسلام: "دين لين، واسع الأفق نستطيع أن نوفق بين روحه وبين كل مظهر من مظاهر الحضارة، وأن نجد فى نصوصه ما يساير الأطوار المختلفة التى تتخطاها البشرية فى عصورها المتباينة"(٢).

وفى مكان آخر من كتابه يصرح الشيخ الشرقاوى بأن "التوفيق" المنشود عنده يتم "على خلاف الأصل والنص"(٣).

وهنا مكمن الشر، أعنى: التطور على خلاف الأصل والنص. لأن هذا هو على وجه التحديد الحد الفاصل بين الإسلام والعلمانية. وكتاب الشيخ الشرقاوى نفسه يحمل عنواناً معبراً عن وجهة نظر خاطئة وخطرة.

---

(١) دكتور محمد البهى؛ الفكر الإسلامى؛ ص٤٣٥، ٤٣٧

(٢) التطور روح الشريعة الإسلامية؛ ط٢، ص١٦٢

(٣) نفسه؛ ص٩٧

فليس "التطور روح الشريعة الإسلامية" بأى حال من الأحوال، كما يقرر العنوان: ولسوف نرى من خلال هذا البحث ونتائجه الشاهد على خطأ ما ذهب إليه الشيخ.

(٤) خالد محمد خالد

ولقد حاول أنصار فكرة تطوير الإسلام تلمس طرق ومداخل عديدة لفتح الأبواب لها. الشيخ خالد محمد خالد، خريج الأزهر، والواعظ فى الجمعية الشرعية، حاول ذلك فى كتابه: "من هنا نبدأ" الذى صدر سنة ١٩٥٠ .

فهو يقول إن الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد: "جعلوا من الرأى ومن حكم العَقْل تشريعاً ومنهاجاً، حتى لقد سُمِّيت مدرسة أبى حنيفة رضى الله عنه "أهل الرأى"، وأَلْـفَيْنَا الإمام الشافعى يغير مذهبه القديم ويبتكر – حين قَدِمَ القاهرة – مذهباً حديثاً، حتى إذا سئل عن سر ذلك أجاب بأنه رأى شيئاً لم يكن يراه، وسمع قولاً لم يكن يسمعه." و"كذلك رأينا مدرسة مالك تبتكر قاعدة المصالح المرسلة" و"مدرسة أحمد بن حنبل تنادى بمبدأ "اعتبار المصلحة" وتُقدم المصلحة على النصوص الدينية." (١)

ومن المؤسف أن نقول إن هذا الكلام باطل. فالأئمة الأربعة لم يقولوا كلمة واحدة تتنافى مع الكتاب أو السُّنة. وكل اجتهاد أو رأى قالوا به كان له سند من القرآن الكريم أو السُّنة المطهرة. ومجال الرأى محدود بما لا نص فيه. والشافعى لم يبتكر مذهباً جديداً، ولكنه نَضَجَ علمياً، وازدادت حصيلته من علوم القرآن والحديث، فرجع عن بعض اجتهاداته فقط. وشتان بين قوله "ابتكر مذهباً جديداً" وبين "الرجوع عن بعض الاجتهادات". و"المصالح المرسلة" عند مالك مجالها مالا نص

---

(١) خالد محمد خالد؛ من هنا نبدأ؛ ص ٦٢ ، ٦٣

فيه؛ ويستحيل أن نجد فى فقه مالك أو أحمد بن حنبل أثراً لتقديم المصلحة على النصوص القرآنية والحديثية. وحتى حين قال الطوفى الحنبلى بالمصلحة لم يذهب إلى تقديم المصلحة على النصوص الدينية بمعنى الإبطال والإلغاء والتعطيل لها، بل بمعنى تخصيصها - أى إخراج البعض فقط من حكمها. وقد شرط الفقهاء شروطاً صارمة للأخذ بالمصالح: "تمنع الأخذ بهذا الأصل من أن يخلع الربقة، ويجعل النصوص خاضعة لأحكام الأهواء والشهوات، باسم المصالح." (١) وكان فقه أبى حنيفة يستند إلى الكتاب والسُّنة، والاختيار من أقوال الصحابة، ثم يجتهد رأيه. وكان يقول: "ما جاء عن الرسول ﷺ فَعَلَى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة اخترنا؛ وما كان غير ذلك فهم رجال ونحن رجال". (٢) هذا هو سبب تسمية مدرسة أبى حنيفة "أهل الرأى"؛ وأما جَعْل العقل البشرى مُشَرِّعاً، وتقديم المصلحة على النصوص فخرافة لا سند لها على الإطلاق. ومن رابع المستحيلات أن نجد فقيهاً يقول إن السُّنة تقرر وجوب كذا، وأنا أرى عكس ما تقوله السُّنة!! وإذا فتحنا كتاباً لأى فقيه، فسنجد أساس كل مسألة عنده الكتاب أو السُّنة أو أقوال الصحابة،وأما الرأى والاجتهاد ففى مجال "العفو" أو ما لا نص فيه أو فى فهم النصوص الدينية وتطبيق قواعد الفقه وأصوله.

خذ مثلاً حكم "الخلع والنشوز" لدى الشافعى. إنه يبدأ بالآية الكريمة ﴿ **وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ** ﴾ (النساء: ١٢٨) وفى الخلاف حول المرأة المرتدة، استند الشافعى إلى القرآن الكريم الذى وَحَّد حكم السارق والسارقة والزانية والزانى، لكى يقرر أنها تُعامل معاملة الرجل المرتد. (٣) وفى حكم شهادة شارب الخمر قال الشافعى هو مردود

(١) أبو زهرة؛ أصول الفقه؛ ص ٢٦١ فقرة رقم ٢٧٠
(٢) تاريخ الإسلام؛ للذهبى؛ جـ٤ ص ٢٨٦
(٣) الأم؛ جـ٦ ص ١٥٩، ١٦٠

الشهادة "لأن تحريم الخمر نص فى كتاب الله عز وجل. (١) ولتحريم نكاح المتعة استند الشافعى إلى حديث النبى ﷺ يوم خيبر حين نَهَى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمر الإنسية. (٢) ولولا خشية الإثقال على القارئ لجئت بمئات المسائل التى تكذب مزاعم خالد محمد خالد وتنسفها نسفاً.

ويقول خالد محمد خالد: "ولقد وجدنا كيف أنه كان من العام الواحد، وأحياناً فى اليوم الواحد .. يَنْسخ الله حكماً بحكم، ويقيم مبدأ مكان آخر، متبعا فى هذا قانون التطور، وهو التغير والانتقال من صالح إلى أصلح ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦) وخَليقٌ بنا أن نعلم أن هذا التطور المستمر لم يكن مسايرة لمصالح الناس فحسب، وإنما كان يعنى تدريب الناس على مسايرة الحياة فى تنقلها، وإفهامهم أن التزام حال واحد ونظام واحد وطريقة واحدة فى أسلوب حياتهم أمر مستحيل، حتى ولو كانت هذه الطريقة الملتزمة خاصة بالعبادة والدين، كما حدث مثلاً من نسخ قبلة المسلمين الأُولى... بل كما حدث فى تطور الصلاة نفسها، هذا بينما الكهانة جامدة لا تتحرك... فكل رُقى بدعة وكل تطور ضلالة. (٣)

إن هذا الكلام واضح فى إنه يريد استمرار نسخ القرآن والسُّنة بعد وفاة النبى ﷺ وانقطاع الوحى. والنسخ فى حياة النبى كان بأمر الله تعالى وَوَحْيه؛ فهو سبحانه عَلَّم نبيه أن يولِّى وجهه شطر القبلة الأولى، ثم نسخ ذلك بالأمر بقبلة جديدة هى المسجد الحرام فى مكة. فمن ذَا الذى سيأمر بنسخ القرآن والسُّنة بعد انقطاع الوحى؟!! سؤال حاسم لم يسائله خالد محمد خالد لنفسه ليرى الضلال الذى تورط

---

(١) الأم؛ جـ٦ ؛ ص ٢١١

(٢) نفسه؛ ص٧١

(٣) من هنا نبدأ؛ ص ٦٥ (وحاشاه سبحانه وتعالى أن يتبع قانون التطور أو غيره!!!!)

فيه وأراد أن يورط المسلمين فيه من أجل التطور! إن القرآن ينسخ القرآن، والسُّنة تنسخ السنة، فمن ذا الذى أجاد التدريب على النسخ، لكى يتقلَّد هذه المهمة الخطيرة ؟! إن الظاهر للعيان من كتاب الرجل أنهم الاشتراكيون أو الشيوعيون أو بلاد التطور والرقى فى الغرب هى التى يجب على المسلمين مسايرتها، للتطور والخلاص من نظام حياتهم. وحتى الصلاة يجب أن تتطور أيضاً، كما تطورت فى عهد النبى! لكن الرجل نسى أن يبين لنا الصلاة الجديدة، المتطورة! ونسى أن يحدد للمسلمين العبادات المتطورة، التقدمية، التى يمليها العقل! والأرجح أنه لم ينس، ولكنه أغفل ذلك للفرار من النتائج المخزية التى كانت سوف تترتب على ذلك. ولسوف نلاحظ بصفة عامة أن العلمانيين يتحاشون الخوض فى التفاصيل، والأمثلة المحددة، ويقفون عند المزاعم العامة. وهو حين تحدث عن الأئمة لم يسُق مثالاً واحداً قدَّم فيه أبو حنيفة - مثلاً - رأيه على آية قرآنية أو حديث صحيح، ببساطة لأنه لم يحدث قط أن فعل ذلك أحد من الفقهاء الكبار.

ولو أن المسلمين أخذوا بآراء خالد محمد خالد لَنَبَذُوا كتاب الله من ورائهم ظِهْرياً، وأسلموا قيادهم للعقل البشرى الذى تسيِّره الشهوات والأغراض، كما حدث فى الغرب الذى كان مسيحياً يوماً، ولم يعد يعرف من المسيحية إلا القشور. لكننا نحن المسلمين رفضنا بكل حزم وعزم آراء هذا الكاتب وأمثاله، ولم يحتفل بها ويعتنقها إلا المرتدون من الشيوعيين والاشتراكيين والبراجماتيين.

ولعل أقوى دليل على خطأ آراء خالد محمد خالد أنه تبرأ منها فى سنِّ النضج. فنسأل الله تعالى أن يغفر له ذنبه، ويتقبل توبته. أما أعداء الإسلام الداعون إلى تطوير الخطاب الدينى هذه الأيام فلا يزالون يرددون أخطاءه على أنها حقائق، ضاربين عرض الحائط باعترافه بأنها أخطاء لا سند لها.

(٥) الدكتور زكي نجيب محمود

وأما المثل الخامس فهو الدكتور زكي نجيب محمود الذى عُنى بقضية الأصالة والمعاصرة، وهى نفسها قضية تطوير القيم والشرائع الإسلامية، وإن اختلفت العناوين والأسماء.

قال الدكتور زكي نجيب، فى كتابه "ثقافتنا فى مواجهة العصر" : "إن جواز المرور الذى يبيح لنا الدخول فى عصرنا هو أن نطور من قيمنا السائدة لكى تصبح قيما قائمة على علمنة وعلى تقنية، وعلى منفعية فى أسس التعامل."(١) باعتبار أن أهم خصائص هذا العصر هى : العلمانية، والتقنية، والمنفعية الأخلاقية – هذا فى نظره طبعاً.

فالتطور المنشود بعبارة أخرى هو : الاعتماد فى التشريعات والقيم الخلقية على العقل والتجربة، ثم الأخذ بأسباب التقنية– وهذه لا خلاف عليها– ثم إقامة القيم الخلقية على أساس المنفعة، لا الإيثار، وهكذا نكون عصريين بحق. ولكننا يجب أن نضيف أننا نكون خارج نطاق الإسلام عقيدة وتشريعاً وأخلاقاً. وهذا هو ما أراده السير سيد أحمد خان. لأن نبذ التشريع الدينى والأخلاق الدينية – حسبما تقتضى العلمانية– ينطوى ضمناً على نبذ العقيدة الدينية والخروج عليها.

وتأييداً لهذا التطوير العصرى يذكرنا الدكتور زكى نجيب محمود بأن عصرنا هذا هو عصر النسبية، أى عصر التغيير والتطوير المتصل لكل شيء، ولهذا تجده "قد استدبر كل فكرة تأخذ بمطلق من المطلقات الكثيرة التى كانت تأخذ بها العصور الماضية، ومنها القيم، أخلاقية كانت أو جمالية أو كائنة ما كانت." (٢) ويضيف قائلا "إن نظرة العصر تحيل كل قيمة إلى "وجهة نظر ذاتية." (٣) ولقد : "وجدنا عصرنا

---

(١) دكتور زكي نجيب محمود؛ ثقافتنا فى مواجهة العصر؛ سنة ١٩٧٩م، ص٢٠٣، ٢٠٤

(٢، ٣) الموضع نفسه؛ ص٣٣

متميزاً بالنظرة النسبية التى ترفض المطلقات حتى فى المجال العلمى الدقيق نفسه، بله أن يرفضها فيما هو نسبى بطبيعته كالقيم، فقبلنا النسبية فى الفيزياء وما إليها، لكننا تشبثنا بالقيم المطلقة الموضوعية التى نزعم أنها حقائق أزلية لا سبيل إلى الاختلاف عليها بين إنسان وإنسان." (١) ثم يقرر دون تحرز أن: "المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها تجمع على تحليل كل شيء إلى ظواهره المتغيرة دون أن تزعم وجوداً لأى كائن ثابت وراء تلك الظواهر." (٢)

ولا حاجة بنا إلى أن نعيد ما قلناه من أن الفلسفة الأخلاقية المعاصرة متمثلة فى أهم مذهبين (عند "شيلر" و "هارتمن") قد رفضت النسبية رفضاً قاطعاً. ولا أدرى كيف أفسر كلام الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود. لقد جازف فأخطأ، وتنكب طريق التحقيق العلمى. ليس عندى ما أفسر به هذا كله سوى الحماس لفكرة تطور القيم الخلقية، والاندفاع إلى تأييد كل فكرة أو مذهب يرجى منه أو فيه أن يقوض "الثبات" كيما نحيا حياة أوربية غربية. ومن المحير حقًّا أن الدكتور زكى نجيب يدرك جيداً أننا لا نملك مطلقاً أن نعبث بالقيم الخلقية فى الإسلام بحسب أهوائنا ورغباتنا! وهو يقول –فى مكان آخر–: "فليس من حقنا أن ننسخ بعضها –أى القيم الخلقية الإسلامية– أو أن نضيف إليها ما يناقضها تحت ضغوط حب التطور." (٣)

إن الرجل يناقض نفسه. ومرد هذه التناقضات المراحل التى مر بها فى تطوره الفكرى ابتداءً بالوضعية المنطقية. والسؤال المحير هنا هو: كيف استجاز الأستاذ لنفسه أن يُصدر حكمه على المذاهب المعاصرة بأنها "كلها تجمع" على النسبية. والحقيقة خلاف حكمه؟! إنها هوجة التطور التى جعلت العالم الألمانى "هِكْل" يزور ٨٠٪ من صور الأجنة، كما جعلت حسن حنفى يصرخ: الله هو التقدم!

(١، ٢) دكتور زكى نجيب محمود؛ ثقافتنا فى مواجهة العصر؛ سنة ١٩٧٩م، ص٣٣
(٣) الملتقى الثامن للفكر الإسلامى بالجزائر عام ١٣٩٤هـ؛ ٣-١١٦٢

ويلح زكى نجيب محمود على ضرورة نبذ التراث، دون أن يحدد التراث المقصود؛ فهناك تراث مُنَزَّل، هو القرآن والسُّنة؛ وتراث بشرى يشمل اجتهادات الفقهاء والمفسرين والكتاب. لكن سياق كلامه يدفع القارئ إلى الاعتقاد بأنه يقصد التراث المُنَزَّل. [1] لكنه يعود قبل نهاية كتابه "تجديد الفكر العربى" فيقول: "إن القرآن الكريم هو كتابنا الذى نهتدى به، لنقول بالتالى إنه مصدر التشريع، أى مصدر القوانين والأوامر والنواهى، وهى كلها من قبيل الفعل، لا من قبيل الفكر المجرد."[2] لكنه لا يتذكر هذا الكلام الصائب حين يطالب بالعلمانية التى تعنى الاستناد إلى الخبرة البشرية لا إلى الوحى، بل تفضى إلى نبذ الدين كلية.

ويقول زكى نجيب محمود: إن أفكاره التى نقلها عن الغربيين وتحمس لها هى: "فكرة التطور، ومن ثم ففكرة "التغير" وبالتالى فكرة "التقدم" بالمعنى الذى أسلفناه وهو أن يكون بين مُسلَّماتنا الثقافية اعتقاد بأن الحاضر -دائماً- أفضل وأكمل من الماضى."[3] هذا هو رأيه الذى استقر عليه فى مرحلة النضج وعبر عنه فى آخر كتاب له وهو: "حصاد السنين."

ويبنى الدكتور زكى محمود على رأيه هذا موقفه من ثوابت الإسلام. فهو يرفض الاعتراف بأية ثوابت، فكل شىء متطور متقدم متغير، وإن كان التغير يُسرع فى أشياء ويبطئ فى أخرى فنظنها ثابتة. وعلى هذا يجب أن نفهم كل كلام يصدر عنه فى ضوء هذه الحقيقة. فإذا تحدث عن ثبات القيم أو الهوية أو الحقائق العلمية يجب أن نفهم أن ثباتها نسبى، فهى متغيرة متطورة، لكن ببطء. وفى هذا يقول إنه: "حتى الثوابت من العناصر الثقافية التى تدوم أكثر مما تدوم المتغيرات من تلك العناصر عصراً بعد عصر، وأعنى "الثوابت" التى منها تتألف "الهوية" الوطنية أو القومية، أقول إنه

---

(١) تجديد الفكر العربى؛ ص٥٤

(٢) نفسه؛ ص ٣٧٩

(٣) حصاد السنين؛ ص٤٤

حتى تلك "الثوابت" من عناصر الحياة الثقافية لشعب معين، لا ينبغى أن يكون لها من القداسة ما يمنعنا من تعديلها إذا وُجد أنها قد فقدت شيئاً من قدرتها على أن تهيئ لصاحبها فرصة الحفاظ على حياته قوية مزدهرة." (١)

و"الثوابت" الأساسية التى تشكل الهوية هى: الدين، والقيم الأخلاقية، واللغة والآداب والفنون. فالدين بعقائده وشرائعه وأخلاقياته نسبى متغير، متطور، ولكن ببطء. ولذلك تجد الرجل يدين الدعوة إلى التمسك بالإسلام، ويقول إن: "الرجوع إلى الماضى لالتقاط أهدافنا من تصورات الأمس هو بمثابة رفض صريح لفكرة "التقدم" التى هى من أبرز ما يميز الوجه الثقافى لعصرنا."(٢) وهو يتمسك بفكرة التقدم بكل قوة وعزم؛ ولذلك يرفض الغايات التى يحددها الإسلام للحياة البشرية والقيم التشريعية والأخلاقية. و"الالتقاط من أمس" يعنى – عنده – الاستناد إلى القرآن الكريم والسُّنة المطهرة.

وبناء على اعتقاده الراسخ بفكرة التقدم، أكد دائماً أن: "الحاضر أكمل وأفضل من الماضى." لكنه أمام النقد الذى واجهه دائماً، اضطر إلى تعديل رأيه، وميز بين مجال الدين ومجال العلم، وتساءل: "ماذا يمنع أن يكون السابقون فى أية عقيدة دينية أنْقَى عقيدةً وأَصْفَى رُؤيةً وأخْلص عبادةً وأفضل سلوكاً، من اللاحقين؟"(٣) ثم يعترف بأنه فى مجال الفن والأدب قد يكون القديم أصح وأكمل من الجديد: "وذلك لأن الأمر فيها مرهون بموهبة الفنان أو الأديب."(٤) وهنا لا بد أن نذكّر القارئ بأنه بحسب نظريته فى التطور لابد أن يكون الجديد أفضل وأكمل على المدى البعيد. فإن الحاضر: "هضم الماضى جديداً تلْو جديد مما أنتجته السنون، ومعنى ذلك ألا يكون "العصر الذهبى" وراء ظهورنا، بل يكون موضعه الصحيح هو المستقبل." ثم

---

(١) عربى بين ثقافتين؛ ص١٨٩، ص٣٧٢، ص٤٠٠

(٢) حصاد السنين؛ ص٤٠ (٣) نفسه؛ ص١٣٤ (٤) رؤية إسلامية؛ ص٤١

يضيف قائلاً: "ومعنى هذا وجوب الاهتمام "بالمصير"، ولا ينفى ذلك الاهتمام أن تجىء قوائمه مستندة إلى تراثنا الذى تركه لنا السلف، على ألا يكون فى حياتنا الحاضرة بمثابة النهاية التى نقف عندها، بل يكون بين أيدينا نقطة ابتداء نجاوزها إلى مستلزمات حاضر حي ومستقبل مأمول."(١) والتراث الذى تركه السلف هو الوَحْى الإلهى أى القرآن والسُّنة.

وهذه إيماءة سلبية منكرة للحديث الشريف القائل خير القرون قرنى. وهى تتعارض مع تمييزه السالف بين مجالات العلم والفن والدين وإغفال الوَحْى. وهذا هو منهجه، أعنى التناقضات التى تجيز للباحث أن يقول إننا بإزاء رجليْن أو كاتبين متضادين أو زكييْن نجيبين محمودين! وبصفة عامة هو لا يعترف بأن الوحْى هو سبب خيرية القرن النبوى أو تفوق "الماضى" على الحاضر!

ويخلط الدكتور زكى نجيب محمود بين "الحقائق العلمية" و"المعارف العلمية". فيقرر أن: "الحقائق العلمية نسبية مرهونة بظروف زمانها وما قد وصل إليه من أجهزة متطورة."(٢) فالحقائق العلمية على نقيض قوله ثابتة مطلقة، لكن معارف البشر بها هى المتغيرة المتباينة، ولا أقول نسبية. فالأرض كروية، وهى تدور حول الشمس منذ أن خلق الله الخلق؛ هذه حقيقة ثابتة مطلقة، لكن معرفة البشر بها كانت خاطئة، ثم تقدمت واقتربت من الحقيقة المطلقة، لكن النفور من الثوابت سوَّغ للكاتب الكبير هذا الخلط الفظيع.

وفى حديثه عن القيم الأخلاقية نواجه التناقضات. فهو يقرر أن: "معظم المبادئ الأخلاقية جاءت إلى الناس وَحْياً مع رسالات السماء، وليست من صنع البشر."(٣) وهو يصنف مبادئ الأخلاق صنفيْن:

---

(١) حصاد السنين؛ ص٧ (٢) نفسه؛ ص١٣، ص١٤٦
(٣) عربى بين ثقافتين؛ ص٣٧

الأول: مجموعة جاءت مع الوحْى الدينى، ولذلك هى جزء من الدين؛ وهى ثابتة؛ وهى ضمانة ضد التحلل والدمار. وهو لا يحدد لنا أى مبدأ، ولو كمثال، ولا يصنف لنا هذه المبادئ أو يميزها.

والثانى: مجموعة أفرزتها خبرة الإنسان فى حياته العملية؛ فمصدرها المعرفة البشرية. وهى قابلة للتغيير، وهى التى تيسِّر للعرب اللحاق بموكب العصر.[١] وهذه أيضاً لا يحدد منها شيئاً.

والمبادئ الأخلاقية التى جاء بها الدين يجب أن تكون مُلزمة.[٢] ولكنه سيعود وينكر ذلك!

وقد عرض لموضوع القيم الأخلاقية فى كتاب "قصة عقل" فقال: "لو أمسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا، تعرضنا لخطر الجمود، ولو سَبَحْنا أحراراً مع تيار الزمن وتغيراته تعرضنا لانحلال الشخصية. وغاية ما أستطيع أن أقوله فى هذا الصدد هو أن قيمنا الأخلاقية الموروثة فيها من السعة ما يمكننا من التصرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا."[٣]

فالتمسك بالقيم الإسلامية، كالعدل والصدق والوفاء بالعهد والرحمة وغيرها من القيم الأخلاقية، يعرضنا للجمود. وهو لا يذكر قيمة واحدة كمثال لما يريد قوله، ويقف عند حدود التعميمات. ولو أنه فعل لظهر الخطأ الجسيم فيما يقول. وهو لا يحدد "تيار الزمن وتغيراته"؛ غير أننا نعلم أنه يقصد الفكر الأوربى. وهذا لا يفيد فى شىء لأن الفكر الأوربى مذاهب عديدة وتوجهات متعارضة. وفى مجال القيم الأخلاقية بالذات هناك مذاهب عديدة محترمة لفلاسفة كبار تؤكد ثبات القيم الأخلاقية، وتنفى النسبية، كما أن فيها مذاهب نسبية جذرية. ويعتبر نيكولاى

---

(١) عربى بين ثقافتين؛ ص٣٩ (٢) نفسه؛ ص٢٢٢ (٣) قصة عقل؛ ص٢٤٢

هارتمن أكبر فيلسوف أخلاقى معاصر معارض للنسبية، ومؤكِّد لثبات القيم الأخلاقية التى لا تقل فى ثباتها عنده عن المبادئ الرياضية والمنطقية. [١] وهكذا يتبين لنا أن آراء الدكتور زكى نجيب محمود فى ثبات القيم لا يفيدنا فى شىء، فهى لا تحدد لنا بماذا نتمسك أو ماذا ندع!

وقد تحدث عن "العبارات والجمل الأخلاقية" التى ترد فيها ألفاظ مثل "خير" و"واجب". وهذه العبارات عنده فارغة من المعنى. ولم ينتبه إلى أن هذه العبارات كثيرة الورود فى القرآن الكريم؛ وأنه بهذا الادعاء يقتحم منطقة مقدسة دون سند علمى!

يقول الدكتور زكى إن: "الجمل الأخلاقية ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أداؤه للتحقق من صدق معناها المزعوم."[٢] فإذا أخذنا قول الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ﴾ (النحل: ٩١) كمثال لجملة أخلاقية وجدناه يشير إلى عمل محدد يمكن أداؤه، ويجب أداؤه. والبشرية كلها تعيش على هذه القيمة الأخلاقية – أى الوفاء بالعهد – وعلى غيرها. فعلاقات الأفراد والدول تستند إلى قيم العدل والصدق والوفاء بالوعد وغيرها من القيم الأخلاقية الثابتة المطلقة الخالدة التى لا يمكن تطويرها أو تحديثها بأى حال [٣] فأين يكون المعنى إن لم يكن فى الجمل الأخلاقية ؟ وكيف ينكر بشر أنها أمر صريح بأداء عمل محدد ؟

ويفرق زكى نجيب محمود بين "الصورة" و "الحشو" فى القيم الأخلاقية. وهى تفرقة تثير العجب من كاتب مخضرم وأستاذ محقِّق. فهو يقول إن: القيم الأخلاقية يجب أن تبقى اليوم على حالها بالأمس، وهى أن تكون مطلقة لا نسبية، إلا أن ذلك

---

(١) مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق؛ (بالفرنسية)؛ جـ١ص٢٨٩

(٢) الموقف من الميتافيزيقا؛ ص١١٢

(٣) راجع الموضوع بالتفصيل فى كتابى: الفضائل الخلقية فى الإسلام؛ المبحث الرابع والخامس.

الإطلاق يتعلق بالصورة لا بحشوها. فالشجاعة اليوم قد لا تكون شجاعة المبارزة بالسيف بقدر ما تكون شجاعة فى اقتحام الصعاب فى سبيل الحق."(١)

والشجاعة كما يعرفها علماء الأخلاق هى الثبات فى مواجهة الخطر من أجل الدفاع عن قيمة سامية. وقد تجسدت فى الماضى فى المبارزة وفى مواجهة المعتدين على الحق؛ وهى اليوم لم تتغير: إنها كما كانت مواجهة الخطر فى الحرب والسلم دفاعاً عن الدين أو الوطن أو الأهل والعرض. وتبايُن مصادر الخطر، واختلاف القيم السامية التى يخاطر البشر بأنفسهم فى سبيلها، لا يغير من قيمة الشجاعة شيئاً. ومن المحزن بحق أن يتورط أستاذ كبير فى مثل هذه المزاعم الباطلة.

ومن أجل بلوغ غايته فى نبذ الأخلاق الإسلامية وبيان أنها لم تعد تلائم عصرنا يعرض لحق الضيافة الذى أوْجَبَه النبى ﷺ للضيف. فهو يقول إن السفر فى الصحراء فى الماضى اقتضى أن يكون: "كلٌّ لكلٍّ فندقاً ومطعماً؛ وتغيرت ظروف الحياة بحيث أصبح مسافر الصحراء كمسافر الأرض المزروعة... وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعُد أمامنا محيص عن تغيير الفرض الأول بفرض جديد تنبثق منه أحكام الناس على سلوك الناس من فضيلة ورذيلة."(٢)

والحق أن إكرام الضيف تطبيق لمبدأ أخلاقى أوسع هو: سَدُّ خَلَّة المحتاج أينما كان، فى الصحراء أو فى المدن؛ أو فى البر أو البحر. وإذا كان المسافرون اليوم لم يعودوا يحتاجون إلى الضيافة، فإنهم قد يحتاجون إلى النجدة عند وقوع الحوادث المرورية وتعطل السيارات، وسقوط الطائرات؛ وقد يحتاج الجنود إلى الضيافة، وأكثر من الضيافة، حين يقومون بارتياد معسكرات العدو. وفى حالات الحرب، والهجرات الجماعية للمدنيين – وقد جربناها مراراً فى مصر– وكذلك فى حالات انهيار المساكن،

---

(١) حصاد السنين؛ ص٣٩٨

(٢) تجديد الفكر العربى؛ ص١٩٩

وحالات الفيضان، استضاف المسلمون إخوانهم شهوراً عديدة، حتى عادوا إلى ديارهم.

فظاهرة احتياج الناس بعضهم إلى بعض ظاهرة بشرية، تتخذ صوراً عديدة، ولها أسباب متباينة، وتقع فى أماكن مختلفة. ومواجهتها واجبة على كل مسلم. وهذا هو التكافل الاجتماعى والسلوك الأخلاقى – أى العطاء بلا مقابل– فى صيغ متباينة. فإذا اختفت صيغة –كحاجة المسافرين فى الصحراء إلى الضيافة – لم يكن ذلك مسوغاً للمطالبة بتغيير مبدأ التكافل الاجتماعى ونَجْدة المسلم لأخيه المسلم فى أوقات الحاجة. لكن الدكتور زكى نجيب محمود فى وَلَعِه الشديد بإبْطال مبادئ الأخلاق الإسلامية وإظهار عدم الحاجة إليها، لم يشعر بالحاجة إلى تأمل القضية فى أصولها وامتداداتها. إنه "التطور" الذى يريده أن يصدق على كل شىء، ليحل الجديد محل القديم –والجديد هو الفكر الأوربى الوضعى، والقديم هو الوَحْى الإلهى فى الكتاب العزيز والسُّنة المطهرة. وأوربا اليوم تشكو من الأنانية الفظة والفردانية المفرطة التى تترجم عن نفسها فى شكل صنوف من الجريمة المنظمة وغير المنظمة. فكيف يجوز لأستاذ كبير للفلسفة أن يطالب بنبذ مبدأ التكافل الاجتماعى والنجدة الإسلامية وسَدِّ خَلَّة المحتاجين لأن المسافر فى الصحراء اليوم لم يعد بحاجة إلى الضيافة التى قررتها السُّنة المشرَّفة ؟[١]

وإيمانه بالفكر الأوربى الحديث ليس موضع شك، فقد أكده غير مرة، فى مواضع عديدة من مؤلفاته. وفى مجال القيم الأخلاقية اتخذ زكى نجيب محمود معيار الخلقية البراجماتى العملى السائد فى الفلسفة الأمريكية والأوربية. فهو يقرر أن الفكر الفلسفى المعاصر (يعنى الغربى) كشف عن أن مقياس العمل الصحيح، أو الفكر

---

(١) سأعود لعرض مسألة الضيافة مرة أخرى إن شاء الله فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

السديد، هو مقدار ما ينتجه ذلك العمل أو الفكر."(١) فلا قيمة للنية، أو طاعة الله؛ بل المعيار هو المنفعة العملية الدنيوية. والمنفعة تظهر بعد العمل؛ فكان المستقبل، لا الماضى، هو مقياس صحة العمل أو سداد الفكرة: "وليس قول قاله سلف فى لحظة من زمن مضى"(٢) فلا يجوز عنده أن نقول: قال الله تعالى، أو قال رسول الله ﷺ، للحكم على مدى أخلاقية العمل، بل ننظر فى النتائج فقط. وكذلك العمل السلبى أو الرذيلة لا يحكم فى شأنها بقول "السلف!" ولذلك غضب الرجل غَضْبة شديدة حين علم أن بعض طلاب كليات الطب حرصوا على معرفة حكم الإسلام فى رؤية العورة للطبيب (٣)

ومن جهة أخرى إذا درست القيم الأخلاقية عنده فسوف ترى أنها نسبية متطورة متغيرة. وأى وصف لها بالثبات فهو ثبات نسبى بمعنى التطور البطىء. وعلى هذا الأساس يقرر أن القيم ليست عامة ولا مُلزمة لكل إنسان سوى من يؤمن بها(٤) (وهذا زعم باطل كل البطلان. ومن ذا الذى يمكن أن يعيش بين الناس دون التزام الصدق والعدل والوفاء بالعهد؟! ثم يضرب مثالاً – وهذا يندر أن تجده فى كتبه – للقيمة الخلقية، ولكنه للأسف يخطئ ويخلط بين القيم والأذواق الفنية! فهو يقرر أن جميع الأحكام القيمية قابلة للاختلاف: "دون أن يكون ذلك دالاً على صحة الرأى عند أحدهم وخطئه عند آخر، إذْ لا تناقض بين أن يعجب معظم الناس بغناء أم كلثوم – مثلاً – وأن تجد قلة من الناس لا يشاركونهم هذا الإعجاب."(٥) هنا الخلاف فى التذوق لا فى قيمة خلقية. والمثال الصحيح أن يقال إن البعض يعتبر العدل رذيلة أو جريمة وأن الظلم فضيلة! أو يقال إن الوفاء بالعهد خطأ ونقص سلوكى معيب، وأن

---

(١) رؤية إسلامية؛ ص١٣٨
(٢) نفسه؛ ص١٣٩
(٣) نفسه؛ ص٢١٥
(٤) حصاد السنين؛ ص٣٢٣
(٥) نفسه؛ ص٣٢٤

نَقْضَه خَصْلَةٌ شريفة! فالرجل كتب عن القيم الخلقية دون أن يعرِّفها؛ ولذلك خلط بين التذوق الفنى الذى لا جدال فى اختلاف الناس فيه وبين القيم الخلقية الثابتة المطلقة التى لا خلاف فيها بحال.

وهذا مثال آخر للخلط بين قيمة ثابتة مطلقة - هى العدالة - وبين وسائل تحقيقها. والغاية من وراء هذا الخلط هو إثبات النسبية الجذرية الشاملة. يقول زكى نجيب محمود إن مضمون العدالة يتغير: " فقد تعنى العدالة - فى عصر فكرى معين - أن يقتص المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه، ثم يتغير العصر فتصبح العدالة أن يقف بين الطرفين قاضٍ محايد؛ وهكذا فى سائر المعانى."(١)

والحق أن مضمون العدالة ثابت مطلق. إنها تعنى حق كل إنسان فى أن ينال ثمار عمله. وإذا اغتصب أحد ثمار عمل غيره، فذلك هو الظلم. أما وسيلة تحقيق العدل ومنع الظلم فقد تكون عن طريق القضاء كما عرفته أمم الأرض جميعاً، وقد تكون عن طريق سلطة أبوية أو عشائرية أو روحية؛ وقد يضطر صاحب الحق إلى أخذ حقه - أو ما يعتقد أنه حقه - بالقوة. فتختلف طرق تحقيق العدل، لكن يظل العدل هو العدل والظلم هو الظلم، قيماً ثابتة، وبدهيات مطلقة مثل المبادئ المنطقية والبدهيات الرياضية. وهكذا يظهر للعيان الخطأ الكبير للأستاذ الكبير!(٢)

وفضلاً عن هذا الخطأ الكبير يضيف زكى نجيب محمود خطأ آخر أكبر حين يزعم أن كلامه عن العدالة يصدق على سائر المعانى، أى أن كل القيم التشريعية والأخلاقية متغيرة متطورة، نسبية، كالعدالة!

إن العدالة عنده نسبية متطورة؛ فإذا كانت العدالة بمثابة الجوهر لكل تشريع، كان معنى ذلك نسبية كل تشريع. وكان الإسلاميون قد طالبوا بالعدالة الإسلامية

(١) تجديد الفكر العربى؛ ص١٧٧

(٢) راجع كتابنا: الفضائل الخلقية فى الإسلام؛ المبحث الرابع؛ ص ١١٢

وتطبيق الشريعة والإسلام كاملاً غير منقوص ولا مبتور، فرد عليهم قائلاً إن : "بعضنا يريد أن يعيد الماضى ليكون هو الحاضر أيضاً، وكأنه لم يكن هناك امتداد زمنى بيننا وبينه.(١) فالعدالة الإسلامية، والشريعة الإسلامية لم تعد صالحة للتطبيق بعد مرور أربعة عشر قرناً على ظهور الإسلام. وبصفة عامة، الإسلام عنده ماضٍ، والحاضر أفضل منه، ويجب أن يحل محله. فلا ثبات لشيء عنده إلا الله تعالى: " لأن الثبات المطلق لا يتحقق إلا لمن هو فوق الزمان وتقلباته وقيوده، سبحانه وتعالى." (٢) لكنه فى مكان آخر يعترف بأن الحقائق الرياضية مطلقة!(٣)

ومن المؤسف أنه يرفض أشياء لا يعرفها، وبالجملة! ولو أنه حاول معرفة معنى العدالة الإسلامية لما رفضها. إنها تعنى أن ينال كل إنسان ثمرة جهده. فهل يسع أحد أن يرفض هذه البدهية التشريعية ؟(٤) هل يمكن قبول صيغة مضادة أو معدَّلة لها كأن يقال مثلاً: إن لكل إنسان بعض ثمرة جهده؟ فمن ذا الذى ينال البعض الآخر؟ ومن ذا الذى يحدد نسبة ما يأخذ؟ لقد حاولت الشيوعية ذلك، فماذا كان مصيرها ؟! ولقد اعترف هو نفسه بأن "الإسلام مجموعة من القيم التى لا أحسب عاقلا على وجه الأرض يرفض شيئا منها من حيث هى مثل عليا." (٥) لكنه للأسف كثيراً ما يناقض نفسه، وقد رفض العدالة الإسلامية التى هى القيمة التشريعية الأساسية.

وفى مجال الحريات يزعم الدكتور زكى أن تطوراً عظيماً قد طرأ على حياة المسلمين اليوم. صاروا يعزلون الحكام ويختارون غيرهم وكانوا عاجزين عن ذلك. ولا أدرى كيف يجهل ما حدث فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين كان يعزل الحكام والولاة تبعاً لآراء الرعية فيهم. وقد عَزَلَ "عمار بن ياسر" الصحابى الجليل رضى الله عنه عن الكوفة؛ وذلك بسبب عدم رضا الرعية عنه.(٦) وعزل سعد بن أبى

---

(١) حصاد السنين؛ ص ٢٧٢ (٢) نفسه؛ ص ٣٤٤ (٣) نفسه؛ ص ١٧٩
(٤) راجع تفاصيل الموضوع فى كتابى :"خُلق القرآن"؛ ص ١٥ - ٢٣
(٥) تجديد الفكر العربى؛ ص ٦٨
(٦) تاريخ الطبرى؛ جـ ٤ ص ١٦٣ ، ١٦٤

وقاص – قائد القادسية المظفر، للسبب نفسه.[١] فحيثما تُعلن الرعيةُ عن عدم رضاها، يكون العزل!

والمفكرون المسلمون – فى رأيه – لم يعالجوا قضية الحرية السياسية والاقتصادية، بل عالجوها بمعنى ميتافيزيقى، فسألوا: هل الإنسان مُخَيَّر أم مُسَيَّر؟ وتكلموا عن حرية الأحرار فى مقابل الرق: "وهى لا تمس علاقة الناس بالحكومة، هل هم أحرار فى إقامتها وفى عزلها، ولا تمس صور التبادل التجارى والاقتصادى، بل ليست هى بذات شأن فى علاقة الوالد بولده، ولا الزوج بزوجه."[٢] ثم يقول: "فإذا وجدنا كلاماً عن الإنسان الحر،كان ذلك بالقياس إلى الرقيق، فهو حر بمعنى أنه غير مملوك لأحد؛ وأما حرية هذا الحر ما مداها فى أوضاع الحياة الفكرية والعملية، فلا أظن أنها ظفرت بالنظر."[٣]

وهذا النقد لا أساس له إلا الجهل بالإسلام والجسارة فى نقده دون تمحيص. فالإسلام أكد حرية المسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية بتوكيده لمبادئ: الرضا والتراضى وانتفاء القَسْر، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ورفض التسعير، و"العفو" –أى المجال الذى لا يخضع لأحكام النصوص الدينية.

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ**﴾ (النساء: ٢٩) وعلى أساس هذه الآية شُيدت الحريات الاقتصادية، وَحُرِّمَ الغَصْب والإجْبار فى كل المعاملات المالية والتجارية. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ينطوى على حرية النقد الاجتماعى والسياسى، ويجعل حرية النقد واجباً فى الممارسة. وقد رفض النبى ﷺ التسعير وقال: "إن الله هو المُسعِّر."[٤] وقوله تعالى ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦) معناه لا إكراهَ

---

(١) تاريخ الطبرى؛ جـ ٤؛ ص ٢٤٤

(٢) تجديد الفكر العربى؛ ص١٨٦

(٣) نفسه؛ ص٢٨٨

(٤) موقف الإسلام من الدنيا؛ للمؤلف.

فى أى شيء، لأن "الدين" يشمل العقائد والعبادات والمعاملات والسياسة والاقتصاد والاجتماع. فلا إكراه فى أى مجال من مجالات الحياة. فهذا هو المنهج الإسلامى، وهذه هى المصطلحات الإسلامية للتعبير عن الحريات. وقد نظر المفسرون والفقهاء فى "الرضا والتراضى"؛ وفى بطلان كل أمر يتم قسراً، وفى حرية التصرف للمالكين فى أملاكهم. وهناك آلاف الصفحات التى تتضمن بحوث العلماء المسلمين عبر العصور. ولكن ما ذنبنا نحن المسلمين إذا أراد كاتب أن يتقوَّل على ديننا بالباطل دون أن يكلف نفسه عناء البحث والعلم؟!

وبعدُ فإن الدكتور زكى نجيب محمود آمن بالنسبية الجذرية التى تزعم أن كل شيء لابد أن يتغير بتَغَيُّر الزمان والمكان؛ وهذه النظرية هى الأساس الفلسفى لفكرة التطور الشامل لكل شيء، النَّافى لكل الثوابت: فى الدين والفكر والعلم والقيم والشرائع، وبذلك كانت كتبه مصادر مؤثرة فى دعاوى تطوير الخطاب الدينى.

لكننا نقابل تعبيرات عديدة فى كتبه تقول عكس هذا الكلام وعكس هذا الإيمان، بحيث يمكن أن يلتقط الناقد بعضها، ويرصها جنباً إلى جنب، لينتهى إلى القول إنه من أنصار الثبات وإنه ضد التطور والتقدم والحداثة والتجديد.[1] ولكن إذا تذكرنا قوله إن الثابت هو الذى يتغير ببطء؛ وأن كل شيء متغيِّر إلا الله تعالى، أدركنا أنه يستحيل أن يعتبر من المعترفين بوجود ثوابت فى أى مجال.

وقد تأثر جيل من أساتذة الجامعات بكتابات زكى نجيب محمود وخالد محمد خالد، والسوفسطائية القدماء ونظرية "دارون" وفلسفة "نيتشه". وتُرجم كتاب "أصل الأنواع" لدارون[2] وأُلفت كتب عن "نيتشه"[3] وقراءة كتاب واحد ل"نيتشه"

---

(١) انظر مثلاً؛ رؤية إسلامية؛ ص٣٣، ٣٤، ص٤١، ص٧٥، ص٣١٨، ٣١٩

(٢) ترجمة إسماعيل مظهر، لكنه مات قبل إتمامه، فترجم الفصلين الرابع عشر والخامس عشر الدكتور محمد يوسف حسن.

(٣) كتب عبدالرحمن بدوى "نيتشه" ونشرته مكتبة النهضة سنة ١٩٣٩م؛ وكتب عنه فؤاد زكريا ونشرت له دار المعارف.

تغنى عن كل ما كتبه الكتاب العرب عنه. وبوسعنا أن نوفر الجهد والوقت دون أن يفوتنا شيء يُذكر إذا اكتفينا بالمثالين السابقين البارزين وهما خالد محمد خالد وزكى نجيب محمود، فليس لدى التلاميذ شيء يُضاف إلى ما كتبه الأساتذة، ولا لدى الأساتذة - فى الحقيقة - شيء أكثر مما قاله "نيتشه" ونُقَّاده. وهذه الحقيقة المرة يعترف بها الجميع، وعلى رأسهم الدكتور زكى نجيب محمود نفسه.

(٦) مصطفى محمود

وهذا نصير آخر لنظرية التطور. وقد قبِل نظرية "فردريك إنْجلْز" القائلة إن: "كل القيم الأخلاقية - فى تحليلها الأخير- من خَلْق الظروف الاقتصادية." قال مصطفى محمود إن: "كل ما هو خير وما هو شر، موضوعات تتغير مع المواسم والأعياد، ويخرج من حاجات الناس وضروراتهم."[١] فلم تعد القيم الأخلاقية من المتغيرات بطيئة التغير، كما هو الحال عند زكى نجيب محمود، بل صارت تتغير من موسم إلى آخر، ومن عيد إلى عيد.

وواضح أن كلام مصطفى محمود نَزَق فكرى وجسارة زائفة على علم الأخلاق. فإن حاجات الناس ثابتة لا تتبدل؛ الحاجة إلى الطعام والشراب والمأوى والجنس والأمن والمعرفة، ثابتة منذ أن عُرف الإنسان كموجود على ظهر البسيطة وإن تغيرت وسائل تحقيقها. وهذا هو سبب ثبات القيم. ولكى تصبح القيم متغيرة، لا بد أن ينقلب الإنسان إلى مَلاَك لا يأكل ولا يتناسل ولا يحتاج إلى المعرفة والأمن. لكن علم الحياة - لسوء حظ إنجلز والشيوعيين وأتباعهم - يؤكد أن مثل هذا الانقلاب الجذرى فى البِنْية الحيوية والعضوية للإنسان غير محتمل."[٢]

---

(١) دكتور مصطفى محمود؛ الله والإنسان؛ ص ٢٣؛ (وانظر أيضاً: عبد المعطى محمد أحمد: الفكر السياسى للإمام محمد عبده؛ ص ١٤)

(٢) عباس محمود العقاد؛ الإنسان فى القرآن؛ ص ٣٨٥

وثبوت الشريعة الإسلامية، والقيم الأخلاقية الإسلامية، أساسه ثبات الفطرة البشرية، أى ثبات بنية الإنسان الحيوية وثبات حاجاته وضروراته الأساسية. يقول الإمام المودودى رحمه الله ردًّا على تُرَّهات الشيوعيين حول تطوير الشريعة والأخلاق، إن الشريعة: "ليست قوانينها مبنية على أعْراف أمة خاصة، أو عوائد زمن محدد، بل هى مبنية على مبدأ الفطرة التى فُطر عليها الإنسان. ولأن هذه الفطرة قائمة فى كل زمان أو حال كذلك."(١) ويؤكد المودودى: "أن الإنسان لم يدخل عليه أى تبدل منذ الإنسان الأول (آدم عليه السلام) إلى يومنا هذا: ظل قالب ذهنه القالب نفسه، وظلت مواهبه الفكرية المواهب نفسها، وظلت أهواء نفسه الأهواء نفسها، وظلت متطلبات جسده المتطلبات نفسها، وظل نمط تفكيره النمط نفسه، لم يحصل أى فرق جوهرى فى تلك الجوانب أبداً. وذلك أن الفطرة التى فُطر عليها الإنسان مازالت الفطرة نفسها التى فُطر عليها سيدنا آدم عليه السلام."(٢)

إن هذه هى الحقيقة التى أغفلها "إنجلز" وأتباعه، فزعموا أن الفطرة الثابتة تتغير بتغير وسائل الإنتاج. فالتغير والتطور ينتاب الوسائل، لا الفطرة البشرية. ونحن اليوم نزرع بالطرق والآلات الحديثة لكى نشبع حاجتنا إلى الطعام، وهى الحاجة نفسها التى نجدها عند آدم وذريته الأولى. وقد كان سقراط مثل برتراند رسل - على الرغم من مرور أربعة وعشرين قرناً من الزمان بينهما - فى حاجة إلى المعرفة الصحيحة لبناء أفكارهما الفلسفية. لكن "رسل" وجد وسائل عديدة لم يعرفها سقراط. ولذلك كانت قيمة الصدق ثابتة.

لقد أصابت الشيوعيين، والمصريين منهم خاصة، لوثة "التطور" و"التقدم" و"الحداثة" والبُغْض المفرط للثوابت والحقائق والبدهيات والقيم المطلقة، بتأثير

(١) مبادئ الإسلام، نشر الاتحاد العالمى للمنظمات الطلابية؛ سنة ١٩٧٧ - ص ١٨٨
(٢) المودودى؛ بين يدى الشباب؛ ٧١

"دارون" و"نيتشه" ورواد المادية والشيوعية. "ولم يكن ذلك: "نتيجة منطقية لأية دراسة علمية."(١) لقد انهاروا انهياراً تامًّا، أمام الفكر الغربى، وقبلوا التبعية الثقافية له، بل روَّجوا له على حساب الثقافة الإسلامية، ولم تظهر لديهم أية نوازع نقدية، أو حصانة فكرية، كأنهم لا ينتسبون إلى أمة عريقة ذات فكر متميز وعقائد دينية إلهية يحترمها العقل، ويؤكدها العلم.

وحاول مصطفى محمود فى مؤلفاته وبرنامجه التليفزيونى أن يوفق بين نظرية "دارون" التطورية وبين ما جاء فى القرآن الكريم من الآيات التى ذكرت "الأطوار"، كقوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح: ١٤) فلم يلْقَ من علماء الإسلام إلا الرفض. وفى الفترة الأخيرة من القرن العشرين أنكر الشفاعة إنكاراً تامًّا، وأنكر عقوبة الرجم حتى الموت للزانى المحصن. وكان من الجلى أن إنكاره محصلة تأثيرات علمانية لا تزال تزاحم الإسلام فى تفكيره. حقًّا لقد صار الرجل إسلاميًّا، لكن ارتباطاته بدوائر الإعلام الحكومى العلمانى احتجزته داخل المنطقة الرمادية حيث تختلط حقائق الإسلام بأكاذيب المادية العلمانية الغربية.

(٧) حسن حنفى

وهذا أستاذ آخر فى جامعة القاهرة، أَوْغَلَ فى تعبيره عن النظرية التطورية، والتقدمية الماركسية، حتى صرخ قائلاً: إن الله هو التقدم! وكل شئ يتطور، والنبوة تتطور، والإنسان تطور عن طين الأرض، كما قال دارون، والخطر الأساسى على فكرنا هو ثباته. ولهذا بذل كل جهد ممكن لإحلال الاشتراكية محل الإسلام. وهذا هو معنى التطور عند الشيوعيين، لكن حسن حنفى عَبَّر عن ذلك بأساليب ضحلة، مبتذلة، ركيكة، فيها قدر عظيم من الغش الفكرى والنفاق والجبن. ويكفى أنه ينكر أن القرآن وحى من عند الله، ويكذِّب الرسول ﷺ وعلى الرغم من ذلك يزعم أنه عالم

(١) المودودى؛ بين يدى الشباب؛ ص ٧٣

مسلم مجتهد!! وقد مَكَّن له ذلك من إلقاء محاضرة فى كلية أصول الدين عن الشيخ شلتوت زَعَم فيها أن الشيخ أنكر حَدَّ الردة!، وبالخداع أيضاً أتيحت له الفرصة ليتحدث فى إذاعة القرآن الكريم عن القرآن الكريم الذى يعتبره مؤلَّفاً بشرياً لا صلة له بالسماء والوحى! ولم يحدث قط شىء كهذا الذى حدث لهذا الأستاذ العلمانى الذى ينكر صدق القرآن وصدق النبى ﷺ، ويحاضر عنهما فى الإذاعة!

حسن حنفى شيوعى. وغاية كتاباته إحلال الشيوعية محل الإسلام. وهذا هو التقدم عنده. وقد قاده انتماؤه إلى الشيوعية إلى مزاعم فجة، قبيحة جداً. من ذلك قوله – مثلاً –: "إن الثورة الاشتراكية الكبرى – أى الثورة الشيوعية فى روسيا – ثورة إسلامية فى أهدافها، تخرج من الإسلام ولا تكون ضده أو بديلاً عنه." [1] ومن ذلك أيضاً محاولته الاستناد إلى آيات قرآنية لإثبات صحة المبادئ الشيوعية، إذْ يقول إنه: "لا يمكن تركيز المال فى أيدى قلة والأغلبية معدمة ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾ (الحشر: ٧) لا يمكن أن يظهر فى المجتمع الواحد أغنياء وفقراء. فما فاض عن الحاجة أصبح لصالح الأمة ﴿**وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ (المعارج: ٢٤، ٢٥)[2].

وهكذا صارت المبادئ الشيوعية (وهى المادية والإلحاد، والتأميم والمصادرة والكبت والقمع الدموى) مبادئ إسلامية، ولابد أن يتوهم القارئ أن النبى ﷺ قد عرف الشيوعية وطبقها فى الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة المنورة قبل "لينين" بألف وثلاثمائة وخمسين عاماً تقريباً!!

والحق أن أهداف الشيوعية ومنطلقاتها ومبادئها تتعارض مع الإسلام. فالشيوعية نظرية مادية ملحدة؛ وأهدافها القضاء على الدين وأخلاقياته، ومصادرة

---

(١) الحركات الدينية المعاصرة؛ ص ٦١
(٢) الدين والثقافة الوطنية؛ ١٥٦

أموال الأفراد وتجريدهم من ثرواتهم، وتأميم وسائل الإنتاج، وسحق كل فكر معارض، ليعم الفكر الماركسى كمذهب مطلق وحيد للمجتمع. والإسلام غايته: تعبيد العباد لخالقهم، وإخضاع البشر لشريعة الله العادلة، وأخلاق الدين السامية، وَصَوْن أموال الناس ورعاية حرمة الملكية الخاصة، طالما أن صاحبها أحرزها من حلال. وقد وُجد الفقراء والأغنياء فى العهد النبوى وعهد الراشدين، كما وُجِد هؤلاء وأولئك فى كل مجتمع بشرى بسبب التفاوت الطبيعي بين الأفراد. ولذلك أوْجَبَ الإسلام نفقات الأقارب على القادرين؛ وفَرَض الزكاة، وندب إلى الصدقات والتبرعات، وسَدَّ الخَلاَّت، وبذلك أقام شبكة قوية محكمة للتكافل الاجتماعى.

أما آية سورة الحشر التى استشهد بها حسن حنفى فهى لا تشهد له بشىء مما أراد، لأنها تتحدث عن توزيع الغنائم فى مجتمع حديث التكوين، استثنائى، قوامه الأنصار من أهل المدينة، والمهاجرون إليها من أهل مكة. وهى لا تبيح مصادرة الأموال وتأميم الممتلكات اغتصاباً كما تفعل الشيوعية. وآيةُ سورة المعارج تمتدح المؤمنين الأغنياء الذين يؤدون حقوق السائلين والمحرومين، أى أنها تنطق بضد مزاعمه الباطلة(١).

ومن تصريحاته الفاجرة قوله: " لقد اعتبرنا حياة الأوربيين إباحة. والحقيقة أننا نحسدهم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم."(٢) وأما أن حياة الأوربيين إباحة أو إباحية فتلك حقيقة يلمسها كثير جداً من الدارسين ومن الذين قُدِّر لهم أن يعيشوا بين الأوربيين. وقد وصف "برجنسكى" حالة المجتمع الأمريكى فقال إنها "إباحة الاستباحة Permissive Cornucopia"(٣) وأما أننا نحسدهم على الإباحية فذلك يخص صاحب القول، والضمير يعود عليه هو نفسه، لا علينا نحن المسلمين.

(١) راجع كتابى: موقف الإسلام من الدنيا؛ ص ٨٦
(٢) انظر كتابه: قضايا معاصرة؛ ص ٦٢
(٣) برجنسكى؛ الانفلات Out of Control; P. 64

وَلْيطبِّق ذلك – إن شاء – على أهل بيته، أما نحن الأمة المسلمة فإننا نستمسك بالعفة والطهارة، ونرفض كل صنوف الإباحية والفحشاء، ولا نعتبرها تقدماً ولا تطوراً بل نكسة حضارية وإنسانية وأخلاقية صَانَنَا ديننا العظيم عن التردى فيها.

إن الفوضى الجنسية، أو الحريات الجنسية التى شاهدها حسن حنفى فى فرنسا سنوات عديدات وتمنى أن نتردى فيها، إنما هى من أفكار الفلسفة الوجودية. وكانت سيمون دى بوفوار عشيقة سارتر تنادى بحق المرأة فى أن تعاشر من تشاء من الرجال. ونشرت مجلة الهلال المصرية مقالاً فى ١/١/١٩٦٦ لعرض أفكارها الساقطة. وأبرز رئيس تحرير الهلال كامل زهيرى ذلك المقال بحيث احتل الإعلان عنه غلاف المجلة وحده!! وجرى حسن حنفى فى أعقاب أولئك الساقطين.

وبصفة عامة حاول أنصار التطور الدخول على الإسلام عن طريق المرأة. وقبل أن يولد حسن حنفى كتب ضياء كوك ألب (توفى سنة ١٩٢٤) يمجد المرأة، ويطلب مساواتها بالرجل فى الزواج والطلاق والإرث [١] ومعنى هذا إنكار كل الآيات القرآنية التى حددت لكل من الرجل والمرأة مكانته فى المجتمع المسلم.

والتقدم الذى يريده حسن حنفى هو تطبيق الشيوعية. ومسوِّغاته هى أن المجتمع المسلم فى عهد النبوة لم تكن وسائل الإنتاج فيه ملكية خاصة، بل كانت ملكاً للأمة [٢] والحق أن كل شىء كان ملكاً للأفراد، ما عدا بيت المال. فالأراضى والبساتين والآبار والعقارات والدكاكين والتجارات، كل ذلك كان ملكاً للأفراد. ولم يوجد ما يسميه الشيوعيون القطاع العام. وحتى الكَلأ والماء والنار، التى اعتبرت ملكية عامة، كانت تتحول إلى ملكية خاصة بمجرد حيازتها ببذل جهد فى ذلك، كالحطب إذا جَمَعَه امرؤ صار ملكه، يبيعه أو يستهلكه حسب إرادته. وأسلحة القتال

---

(١) انظر: جيب؛ دعوى تجديد الإسلام؛ ص ١١١

(٢) الدين والثقافة الوطنية؛ ص١٥٧

من الخيل والحراب والسيوف والنبال كانت ملكية فردية. فكلامه مبنى على أكاذيب وأخطاء ومزاعم شنيعة.

والمجتمع الشيوعى عنده هو المثل الأعلى للتطور والتقدم. ولذلك تجده يحمل على "اليمين" الذى يضم الرأسمالية الليبرالية والإسلاميين معاً، ويقول إن: "اليمين بطبعه تابع للسلطة ومبرر لقراراتها، لأنه السلطة تتحدث عن نفسها. أما اليسار – وهو الرقيب على السلطة والناقد للأوضاع والموجه للواقع – إذا بَرَّر – فإنه يتخلى عن وَضْعه كيسار ويلحق باليمين.[1]

وهذا الكلام يناقض الواقع تناقضاً فاحشاً! فاليسار، أى الأحزاب الشيوعية والاشتراكية (حتى الآن فى الصين وكوريا الشمالية وكوبا) هو التابع الذليل للسلطة. وقد كانت تلك التبعية، بما تفضى إليه من عجز عن المعارضة والنقد، هى سبب تفاقم الأخطاء السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى أوْدَتْ بالعالم الشيوعى إلى السقوط والتفكك والعجز أمام العالم الرأسمالى الليبرالى – أو اليمين كما يسميه هو– الذى يقوِّم نفسه بنفسه من خلال الحريات والتعددية وتداول السلطة. وأما الإسلاميون فهم الذين قاوموا الاحتلال الأجنبى ودفعوا ثمن ذلك غالياً، فى حين كان هو وأمثاله – ولا يزالون– فى حضن العسكر المستبدين.

والتطور عنده يلحق النبوة ذاتها! لأنه يقلد الماركسية فى القول إن البيئة هى مَنْبَت كل العقائد؛ وكل صور الحياة نبتت من طين الأرض، ومنها نَبَتَ الإنسان المفكر. والبيئة تتطور، ومن ثم كان من الضرورى أن تتطور النبوة النابعة منها، وتتطابق مراحلها مع ظروف كل عصر. ولفظ "النبوة" عنده يعنى الوَحْى المادى، أى الكتب التى يعتقد المؤمنون أنها سماوية، وهى عنده من تأليف بشر، هم الأنبياء (صلوات الله وسلامه عليهم).[2]

---

(١) الدين والثقافة الوطنية؛ ص٦٩، ٧٠

(٢) المقدمات: ص٦٠ (الهامش)

وتاريخ النبوة من آدم إلى محمد ﷺ يشهد بأنها تهدم الواقع الفاسد لتبني مكانه واقعاً إسلامياً أساسه التوحيد، ولم تساير الواقع، ولم تتطور معه في عقائدها الأساسية وشرائعها الكبرى؛ والتغيير الذي حدث طَالَ بعض الجزئيات فقط، وهو ما يُسمَّى "النسخ". ولو "ساير" نبينا ﷺ البيئة المكية لما حدث ذلك الصدام الرهيب مع الجاهلية العربية.

وبما أن القرآن الكريم عنده مؤلَّف بشري، كان من الضروري أن يكون التطور قد تجاوزه؛ فلم يعد يصلح مرجعية. وهذا هو أخطر التطورات. وهذه ليست فكرته، بل كلام عديد من المستشرقين؛ وما هو إلا ناقل منهار، عاجز عن النقد والتقويم. وهذا التطور معناه نبذ الإسلام كله.

والبديل -طبعاً- هو الاشتراكية أو الشيوعية. ولهذا وجدناه يقرر أن أخطر الأخطار على فكرنا اليوم هو منهج "قال الله وقال الرسول" ذلك المنهج الذي يستند إلى سلطة الكتاب - أي القرآن الكريم - كمرجع وسلطة.[1] وهو يدين السلفيين لاعتمادهم على أدلة من الكتاب والسُّنة.[2] وهذه سفسطة فارغة، إذْ كيف يبرهن المسلم على وُجوب مَسْح الرأس في الوضوء - مثلاً - بغير الرجوع إلى القرآن والسنة؟! هل للعقل مدخل في ذلك؟ أما العلوم غير الدينية، فلكل علم مرجعيته. فالعلوم الطبيعية مرجعيتها التجارب، والتاريخ وثائق. وقد يكون للعقل مجال كمرجع في العلوم الدينية، شريطة أن تكون الكلمة العليا للوحْي حيثما حدث تعارض بينهما.

وبدلاً من مرجعية الكتاب والسُّنة في الأمور الدينية والحلال والحرام، يريد الأستاذ الشيوعي: "أن تكون المنفعة والضرر أساساً للتحليل والتحريم."[3] والمنفعة معيارها عنده الاتساق مع الشيوعية. وهكذا يتم هجر القرآن والسُّنة وإخراجهما من حياة الأمة لتصبح أمة شيوعية لا صلة لها بالإسلام!

---

(١) الدين والثقافة الوطنية؛ ص٨١، ٨٢

(٢) المقدمات؛ ص٣٩٠، ٣٩١

(٣) الحركات الدينية؛ ص١٣٥

ويحمل حسن حنفى على الثوابت فى فكرنا الإسلامى وعدم مسايرتها للتاريخ؛ وهذه هى النسبية.[1] وهو يأخذ بالنظرية القائلة إن الحاضر دائمًا أفضل من الماضى، وهى التى قال بها النسبيون، ورددها العلمانيون العرب. ولهذا يستنكر حسن حنفى قول الله تعالى ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴾ (مريم: ٥٩)، فكيف يكون الخلف أسوأ من السلف؟! والحق أنه لو أراد الصواب لَوَجَدَ الآية تصدق عليه هو ذاته وعلى أمثاله الذين أضاعوا الصلاة، ونبذوا الدين كله واستسلموا لما يأتى من الغرب من فكر، حتى إنه تمنى لنفسه الإباحة التى ابتُلى بها الغرب!

لقد فهم الآية الكريمة خطأ على أنها تقضى بعجز الأمة المسلمة عن إنجاب أجيال تتفوق على السلف فى أية ناحية من نواحى الحياة. لكن الآية الكريمة تتحدث عن بعض ذرية آدم ونوح وإبراهيم الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات؛ والآية التالية لها تشهد بأن بعض تلك الذرية كانوا من الصالحين، وتقول ﴿ إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ (مريم: ٦٠) ودفاعاً عن التقدم والتطور والنسبية السوفسطائية، ينكر حسن حنفى الحديث الشريف القائل: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما صلح به أولها.. كتاب الله وسُنَّتى." لأن هذا الحديث يقرر أن صلاح الأمة مرهون باتباع الكتاب والسُّنة وما فيهما من ثوابت خالدة فى العقيدة والشريعة والأخلاق. بل إن حياة الأمة المسلمة وبقائها مرهونان بهذه الثوابت المطلقة. ولهذا يضيق التطوريون ذرعاً بهذا الحديث وأمثاله. وهل يُتخيل وجود أمة مسلمة بدون القرآن الكريم والسُّنة المطهرة ؟ وهل يمكن أن يجادل فى هذه الحقيقة عاقل؟!

ومن البدهى أن الحديث الشريف السالف لا يتحدث عن الوسائل والتقنيات؛

---

(١) الدين والثقافة الوطنية؛ ص ٩٠

التى تقدمت فى عصرنا تقدماً هائلاً؛ ولا وجه لمقارنة وسائلنا اليوم بوسائل القوم فى عهد النبوة. وقد قلنا ونقول وسوف نقول إن الوسائل تتطور وتتقدم؛ وتطورها مطلوب ومندوب، وقد يكون واجباً. فلا مجال للخلط بين الوسائل والمبادئ والغايات العليا الخالدة.

وفى حملته على الثوابت، رفض حسن حنفى عقائد الإسلام وزعم: "أن العقائد أهواء. والنصوص تقنين لهذه الأهواء وتشريع لها."(١) وهكذا بجرة قلم، ينكر عقائد الإسلام كلها، وينكر النصوص القرآنية والحديثية التى جاءت بها؛ وهذا يؤكد أنه إنما يريد إحلال الفلسفة المادية الماركسية والشيوعية محل الإسلام. غير أن حظه العاثر لم يُسْعِفه، فسقطت الشيوعية، واندثرت الاشتراكية فى العالم العربى إلى غير رجعة!

ولكن كيف يمكن هدم العقائد الإسلامية الثابتة لفتح الباب لإحلال عقائد متطورة محلها؟

يمكن فى نظره القضاء على عقائد الإسلام عن طريق إعادة تفسيرها على نحو يلبى مطالب العصر؛ وهى عنده المطالب الشيوعية؛ فهو يزعم أن: "كل التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية لمطالب العصر."(٢) وهذا الزعم مبنى على رأى "جوستاف جرونباوم" القائل إن الإسلام مجموعة من النصوص الغامضة بدرجات متفاوتة ويمكن أن تُفَسَّر على نحو يجعلها توافق أية ثقافة! وبناء على هذا ظن صاحبنا أن بوسعه إعادة تفسير العقائد والشرائع الإسلامية بحيث تؤيد مادية ماركس ولينين. ولكنه حين شرع فى إعادة التفسير اصطدم بالحقائق القرآنية، فَأَخَذَ يتخبط ويقترف كل

---

(١) الدين والثقافة الوطنية؛ ص٣٥

(٢) المقدمات؛ ص٤٥- وفكرة إعادة الصياغة أو إعادة التفسير فكرة استشراقية بحتة؛ وقد قال "جيب" - مثلاً - إن: "إعادة صياغة الإسلام لا يمكن تأجيلها إلى ما لا نهاية."(انظر كتابه: دعوة تجديد الإسلام؛ ص١٤٠)

الأخطاء التى يمكن تخيلها، وبدا كلامه كأنه صراخ أو هتاف، لا صلة له بالفكر أو العلم أو الفلسفة. ويكفى أنه كذب القرآن الكريم والحديث الشريف؛ وليس بعد ذلك مجال للخطأ. وقد أخْزَاه الله تعالى فسقط المعسكر الشيوعى، وتمزق الاتحاد السوفيتى، وأخذت الصين ترقع ثوبها حتى بَهُتَ وأوْشَكَ أن ينقلبَ إلى لون آخر. وجاعت كوريا الشمالية، وأخذت تتسول من أمريكا التى استغلت مجاعتها لتفرض عليها رقابة عسكرية تشل برنامجها لصناعة الصواريخ. فلله تعالى الحمد والشكر أن وقانا من شرور التقدم والتطور الاشتراكى المهلكة!

(٨) رجاء جارودى

وهذا المفكر الفرنسى الذى فرحنا باعتناقه الإسلام يدعو إلى النسبية، وإبداع فقه جديد لكل قرن جديد. ولا شك أن الفقه جهد بشرى يقبل المراجعة؛ ولكن الدعوة إلى نبذ الفقه الموروث دون تمييز أو تدقيق هى دعوة هدامة، وعمياء. فالفقه الموروث كنز عظيم من المعارف. وكل من اتصل به ودرسه يعرف ذلك، ويقدر قيمته حق قدرها. وهذا لا يمنعنا من ترك بعض الاجتهادات الموروثة إذا ثبت أنها غير صحيحة ببراهين شرعية.

وجارودى يريد تطوير الفقه الإسلامى دون الوقوف عند حدود الشريعة الثابتة، الخالدة. وهذا خلط مشين ومرفوض. فهو يقول: "وعلى سبيل المثال، عندما تدخَّل النبى ﷺ فى مسألة السرقة فقال يجب أن تُقطع يد السارق، وكان ذلك فى فترة محدودة من الزمن، حيث كان السارق يسرق جملاً أو خروفاً، فكانت اليد هى وسيلة السرقة، وبالتالى كانت العقوبة تقع على اليد. ومن هنا أعطى هذا الحل لذلك الوقت."(١)

(١) جريدة الأهرام المصرية؛ ملحق الجمعة؛ يوم ٦/٣/١٩٩٨

وعقوبة قطع اليد فى السرقة مقررة بآية قرآنية قطعية الدلالة، أى لا تقبل أى تأويل. فأول خطأ تورط فيه: نِسْبَةُ العقوبة إلى النبى ﷺ. والخطأ الثانى قوله إنها عقوبة لزمن معين؛ أى أنها يجب أن تُهمل بسبب تغير الزمن. وهذه هى النسبية السوفسطائية المرفوضة دينياً وعلمياً وفلسفياً. وتسويغه لذلك لا يسوِّغ نبذ عقوبة القطع. فالسرقة جريمة تشارك فيها قوى السارق العقلية والنفسية، ثم تنفذها يداه، وتحملها رجلاه. إنها عمل عدوانى إجرامى باعثه الجشع والاستهانة بشرع الله وحقوق الآخرين وأمن المجتمع. واليد ليست المسئولة عن ذلك، لأنها الأداة. فتحليله للسرقة ضحل ولا يفيد شيئاً. ومن رابع المستحيلات أن يوافقه مسلم صحيح الإيمان على نبذ آية قرآنية، لأن نبذ حرف واحد من القرآن الكريم يُخرج المسلم من الملة.

وهذا هو التطور عنده، للأسف الشديد!

والظاهر أنه اطلع على مؤلفات زكى نجيب محمود، لأنه يردد قوله إن الله وحده هو الثابت! وفى العقيدة أخذ جارودى هرطقة ابن عربى الذى سوَّى بين الأديان جميعاً، بما فى ذلك الشرك والوثنية!

فكرة التطور فى مجال علم الاجتماع

وثمة مجال آخر أصابته لوثة التطور، وهو مجال علم الاجتماع. لقد تبنى أساتذة علم الاجتماع فلسفة التطور متأثرين فى ذلك بالفلسفة الوضعية – وهى فلسفة نسبية.

وكتاب الدكتور السيد محمد بدوى يمثل هذا الاتجاه.[1] يقول الدكتور بدوى إن: "القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية."[2] وهذه هى سيسيولوجية المعرفة.

---

(١) دكتور السيد محمد بدوى؛ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع؛ ص١٥١

(٢) نفسه؛ ص١٥٢

ومعنى هذه العبارة أن القيم الخلقية من إنتاج الجماعة، فالجماعات الإنسانية هى التى تضع القيم، وهى التى تطورها، ومن ثم كان من المستحيل أن نثبت على قيم قديمة كانت صالحة لمجتمع قديم.

ويبدو أن معظم الاجتماعيين العرب أشد إخلاصاً واستمساكاً بفكرة تطور القيم الخلقية من أساتذتهم الأوربيين. ولذلك تجدهم يتقبلون نظرياتهم جميعاً، باستثناء أى إشارة إلى ثبات القيم الخلقية.

فهذا "أوجست كونت" كبير الوضعيين يحاول وضع قواعد خلقية "ثابتة" للإنسانية جمعاء. وهذا "دوركيم" يقول إن الانتحار رذيلة ثابتة. وهنا يرفض الدكتور بدوى متابعة "كونت" أو "دوركيم"(١).

ويبرر رفضه قائلاً إن رأى "دوركيم" فى الانتحار "لم يستند إلى الاستقراء العلمى بنفس الطريقة التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه"(٢).

فهو يريد أن يطبق المنهج التجريبى على العلم الذى يدرس القيم الخلقية وينسى أن الطبيعة غير الإنسان. إنه يريد "تطبيع الإنسان" أو هو ينظر إلى الإنسان على أنه كائن طبيعى لا يختلف فى شيء عن المعادن والفلزات. فلا مكان عند مثل هذا الأستاذ لشيء اسمه الروح أو حتى الإرادة التى تجعل من الإنسان كائناً فريداً فى عالمه.

ويقع الدكتور السيد بدوى فى التناقض، فتجده يعود ليقرر أن علم الاجتماع لم يصل بعد إلى الكشف عن "علاقات ثابتة بين الأخلاق والأجواء والبيئات الجغرافية المختلفة" .(٣) أى أن أثر البيئة الجغرافية فى الأخلاق لم يعرف لهم بعدُ!

وكان أحرى بمن لم يكتشف هذه العلاقات أن يتوقف وأن ينتظر حتى يكتشف شيئاً. لكنه لم يفعل.

(١، ٢) دكتور السيد محمد بدوى؛ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع؛ ص١٥٣
(٣) نفسه؛ ص ٢٩٩

ولا أجد لهذا الموقف تفسيراً سوى الاقتناع الذى أُشْرِبَه سَلَفاً بأن القيم الخلقية "سوسيولوجية"، أى من وضع المجتمع. وهذه هى الآفة المنهجية أو "الحكم السابق" Prejudice الذى يقضى على الموضوعية فى بحوث العلمانيين فى مجال الأخلاق الإسلامية والتشريع الإسلامى والمسائل الإسلامية بعامة، سواء كانوا من علماء الاجتماع أو الأخلاق، أو القانون، أو التاريخ والحضارة.

والدكتور بدوى يعترف، فى موضع آخر، بأن صلب الأخلاق والحياة الاجتماعية هو: الإيثار. فيقول: "فبدون عواطف الإيثار الفطرية لا يكون هناك مجتمع، ولا تكون هناك أخلاق."(١)

وهذا هو موقف الإسلام على وجه التدقيق.

"فالإيثار هو الشرط الجوهرى لإكساب القيمة الخلقية لأى فعل." وقد تكلمنا فى هذا بما فيه الكفاية، فلا حاجة بنا إلى المزيد.

وإذا كان أساس الأخلاق جزءاً من الفطرة، فكيف نزعم بعد ذلك أن الأخلاق سوسيولوجية، أو ظاهرة اجتماعية ؟ وكيف يسوغ لنا بعد ذلك أن نرفض فكرة ثبات القيم الخلقية ؟ أليست الفطرة ثابتة ؟

منطلقات دعاة التطور العلمانى:

(١) **المصالح المرسلة** : وانطلاقاً من هذه الحقيقة الشرعية، وبناءً على بعض الآراء المتطرفة فى المصالح المرسلة، أوهم الشيوعيون (وبعض الإسلاميين للأسف الشديد) أوهموا أنفسهم وغيرهم بأن الإسلام يبارك التطور "السائب" المطلق الذى يدعون إليه، أعنى التطور الذى يتجاوز نصوص الكتاب والسُّنة، طلباً لمصالح موهومة، غير حقيقية، تمليها الشهوات، ويقال للناس زوراً إنها من إملاء العقل!

---

(٢) دكتور السيد محمد بدوى؛ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع؛ ص ١٦١

وكانت المصالح المرسلة المنطلق الأول الذى ارتكزوا إليه وحاولوا استغلاله.

وإليك هذا المثال:

يقول الشيخ محمود الشرقاوى: "وإن الأحكام الفقهية أو التشريعية تتحول وتتطور وتتجدد بقدر ما يُحدث الناس من هذه الشئون (شئون الحياة) (وهذا) هو الذى قرره العلماء، ونقرره وندعو إليه، والذى تدعو له الحياة ومصلحة الجماعة التى لا تعارضها الشريعة ولا تدابرها بل هى تسايرها وتسير معها -كما رأينا- والدين يسر لا عسر"(١). ويقول الشيخ أيضاً: "وقد أجاز فقهاء الشافعية نظام "التقاسم" فى محصول الأرض .. على خلاف الأصل والنص، وعللوا ذلك "بعموم البلوى"(٢)

"على خلاف الأصل والنص" .. .. هكذا.

إن هذا هو على وجه التدقيق ما تريده العلمانية.

إنها تريد تحكيم المصالح أو المنافع فى النصوص. والمنافع فى مفهوم العلمانية غيرها فى مفهوم الإسلام دون ريب.

إنهم يريدون أخذ النص الذى يساير المنافع، وَيَدَعُون النص الذى لا يسايرها أو لا يحققها، فيحكمون المصلحة فى النص، فى حين أن الإسلام يحكم النص فى المصلحة؛ ولا بأس من رفع قدر بعض الفقهاء الشافعية فوق القرآن (إذا كان ثمة نص من السُّنة يحرم ذلك!) مثلاً:

يقول الدكتور زكى نجيب محمود: ".. فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا فى معاشنا الراهن، أخذناها، وكان ذلك هو الجانب الذى نحميه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذى نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوربا، وأمريكا(٣).

(١) التطور روح الشريعة الإسلامية؛ ص١٩٤ (٢) نفسه؛ ص٩٧

(٣) تجديد الفكر العربى؛ دار الشروق؛ ط٥ ١٣٩٨/١٩٧٨ ص١٠، ١٤، ١٥

فالرجل يسوِّى بين القرآن، وثقافة أوربا وأمريكا، بحيث نأخذ وندع منها جميعاً بمعيار واحد هو: المنفعة.

ولا أدرى إن كان الدكتور زكى يوافق على أن يفهم المنفعة فهماً إسلامياً بحيث تشمل مصالح الدارين، مع إيثار الآخرة، وبحيث لا يعتبر من المصالح إلاَّ ما اعتبره الشرع، ولا يلغى إلاَّ ما ألغاه. ذلك لأن هذا الفهم للمنفعة معناه بوضوح: تحكيم النصوص فى المصالح، لا المصالح فى النصوص. وهذا هو ما يؤكد العلمانيون رفضه. وتحديد الدكتور زكى للمنفعة بأنها: "النفع العملى التطبيقى" يستبعد المنفعة الأخروية، والمنافع الشرعية الأخرى. وكان "نجم الدين الطوفى" (المتوفى سنة ٧١٦هـ) قد ذهب إلى "اعتبار المصلحة وتقديمها على جميع الأدلة."(١) وأعجب أنصار التطور من العلمانيين بمذهب الطوفى هذا إعجاباً عظيماً على الرغم من أن أحداً من فقهاء المسلمين لم يشايعه فيما ذهب إليه.(٢) لأن هذا المذهب هو المطلوب عندهم: أى تقديم المصلحة على النص، أو استباحة النص. وفى حكم الشريعة لو أن فقيهاً أو أكثر قال بكلام يناقض الكتاب والسُّنة وأصول الإسلام فكلامه مردود عليه، ولا قيمة له ألبتة!

هذا هو الحصن الذى يراد اقتحامه، فإذا اقتُحِم - لا قدر الله - تقوضت الجبهة كلها.

والحق أن: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد، (لا فى المعاش وحده كما تريد العلمانية) وهى عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.. ..وكل خير فى الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص فى الوجود فسببه من إضاعتها."(٣)

---

(١) نقلاً عن: علال الفاسى: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها؛ ص ١٤٣

(٢) نفسه؛ ص ١٤٦

(٣) ابن القيم؛ إعلام الموقعين؛ جـ٣، ص ٣

الشريعة، نصاً وروحاً، تضمن هذا كله، كما أن الخروج عليها يهدره. و "تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات..."(١) لا يعنى بحال نبذ النصوص الدينية، مسايرة للمنافع والمصالح والأهواء. فالنهى عن قطع أيدى السراق فى زمن الغزو، وسقوط حد السرقة أيام المجاعة، وإخراج صدقة الفطر حسب قوت المخرجين، وغير ذلك من الظواهر التى استُغلت للقول بتطور التشريع والقيم الخلقية، لا يمكن أن تعنى ما أراده العلمانيون. (وسوف نناقش هذه الظواهر بتوسع ابتداءً من المبحث الرابع من هذا الكتاب بإذن الله تعالى).

فالنهى عن قطع الأيدى فى الغزو ليس مخالفا للنص، لأن النبى ﷺ هو الذى نهى عن ذلك وقال " لا تقطع الأيدى فى الغزاة."(٢)

وإسقاط قطع اليد عن السارق فى أيام المجاعات، إنما كان – وسوف يظل – بحكم الشريعة، لأن الحد لم يجب فى ظل الحاجة الماسة الضرورية(٣).

وكذلك إخراج صدقة الفطر من قوت المخرجين نفسه، إنما هو تطبيق سديد للشريعة لا هدف له إلا تحقيق مقاصدها العليا، (إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد، ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم"(٤).

إن المجال المشروع لتحكيم المصالح المرسلة هو: مالا نص فيه"، لأن مافيه نص قطعى لا يخلو أن يكون مصلحة معتبرة، أو مصلحة ملغاة. والمصلحة المرسلة لا يمكن أن تلغى مصلحة معتبرة، ولا أن تعتبر مصلحة ملغاة؛ لأن ذلك يعنى انتهاك النصوص القرآنية والحديثية. قال ابن عقيل فى تعريف السياسة (أو المصالح المرسلة): "السياسة

---

(١) ابن القيم؛ إعلام الموقعين؛ جـ٣، ص ٣ – وسوف نفصل القول فى هذه القضايا فى المباحث الثلاثة الأخيرة من هذا الكتاب.
(٢) أخرجه أبو داود
(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين ج٣؛ ص ١١ .
(٤) الموضع نفسه؛ جـ٣، ص ١٢ .

ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك " لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع – أى لم يخالف ما نطق به الشرع – "فصحيح. وإن أردت "ما نطق به الشرع" فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير"(١) ومن أمثلة ذلك نفى عمر لنصر بن حجاج، وتحريق علىٍّ للزنادقة. ومن الجلى أن السياسة أو المصالح المرسلة طبقا لهذا الرأى لا مجال لها إلاّ فيما لا نص فيه، وعلى شرط أن توافق مقاصد الشرع ولا تخالفه.

ولكن دعاة النسبية والتطور يتجاهلون هذه الحقيقة البسيطة والجوهرية، ويكثرون من الكلام على المصالح المرسلة ورعاية المالكية لها، وتقديم الطوفى لها، يريدون بذلك تخطى النصوص ومخالفتها، ومن ثم القضاء على الديانة من أولها إلى آخرها، أخلاقاً وتشريعاً وعقيدة.

(٢) التأويل: وينطلق دعاة التطور أحياناً من قاعدة أخرى خطرة، وهى التأويل. وقد حاول بعضهم أن يجد لمذهب التطور عند "دارون" سنداً من آيات الكتاب العزيز مستعملاً التأويل المتعسف! مع أن مذهب "دارون" لا يزال مجرد نظرية علمية، والعلماء لا يزالون يعدلون فيها، وينظرون فى فروضها، وقد رفضها بعضهم رفضاً باتاً.

وفى مجال التشريع اتُّخذ التأويل ذريعة إلى تحليل الربا فى المصارف الحديثة، من أجل المسايرة أيضاً.

فدعاة التطور يدخلون على القرآن وهم على اعتقادات فلسفية واجتماعية واقتصادية سابقة مستقرة، وهدفهم حمل آياته على تأييد تلك الآراء والمعتقدات؛

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين؛ جـ ٤، ص ٣٧٢

وقد أدان علماء الإسلام القدامى والمحدثون هذا الاتجاه المضلل المنحرف؛ إنهم -حسب رأى ابن تيمية رحمه الله- "قوم اعتقدوا معانى ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها" أو هم: "اعتقدوا مذاهب باطلة، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على رأيهم، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين."(١)

وهم حسب تعبير ابن القيم: "قالوا برأيهم على الله، وقدموا آراءهم على نصوص الوحى، وجعلوها عياراً على كلام الله ورسوله."(٢) وقال الشيخ محمد عبده: "يجب أن يكون القرآن أصلاً تُحمل عليه المذاهب والآراء فى الدين، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذى يُحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخذولون وتاه فيه الضالون."(٣)

(٣) الاجتهاد: ويظن بعض دعاة التطور أن الاجتهاد فى الإسلام طريق إلى "وضع" شرائع جديدة خارجة على النصوص؛ وهم يرون المجتهد مثل القانونى العلمانى: "يفبرك" الشرائع من عندياته دون أن يتقيد بنص أو مبدأ أو غاية مرسومة.

ولا أدرى إن كان هذا جهلاً أو تجاهلاً لحقيقة الاجتهاد ومجاله. إن المجال المشروع للاجتهاد يجعله أداةً فعالة فى إسباغ (تمديد) مظلة الشريعة على جميع مناحى الحياة البشرية، وإخضاعها لسطوتها، وليس العكس؛ فما لم يرد فيه نص يُلحقه المجتهد بمنصوص لاشتراكهما فى علة الحكم (القياس)، وقد يَستهدى مقاصد الشريعة فيستند إلى المصالح المرسلة، أو هو قد يستند إلى العرف، أو الاستصحاب.

وأما ما ورد فيه نص فدور المجتهد فيه هو تحرى معنى النص - إن كان ظنى الدلالة، أو تحقيق درجة الحديث إن كان ظنى الثبوت"(٤)

---

(١) انظر: الإتقان فى علوم القرآن؛ للسيوطى؛ جـ٢ ص١٧٨ (الحلبى بمصر ١٣٧٠-١٩٥١)
(٢) إعلام الموقعين؛ جـ٤ ص٢٤٩
(٣) مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة؛ مكتبة الحياة؛ بيروت سنة ١٩٦٩، ص٦٦
(٤) محمد بن إبراهيم الهويش؛ الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية ١٣٩٩ / ١٩٧٩م ص٥٦-٥٨

فليس الاجتهاد إذن معول هدم أو خروج وتمرد على نصوص الكتاب والسُّنة، كما توهمه أنصار التطور، ولكنه منهج حيوى مهم ومشروع لتمديد سلطان الشريعة إلى كل مجال جديد.

وصفوة القول إذن أن كل المنطلقات التى بدأ منها دعاة التطور المطلق لا تجيز لهم شيئاً مما أرادوا.

ولعلهم أول من يعلم بذلك، ولكنهم يغالطون.

ومن المؤسف أن نقول إن أنصار التطور والتقدم والحداثة من أبناء جلدتنا إنما هم مقلدون، يرددون نظريات وآراء صدرت عن كتاب غربيين أو هنود أو أتراك ناقلين عن الغربيين.

يقول "جيب" إنه: "لا شيء أشد صدمة للنفس من رؤية تلاميذ إقبال وهم يرددون ترديداً آلياً أحكامه التاريخية الفجة، أو رؤية المجددين المصريين وهم يتلقفون أى فكرة صادرة عن كاتب غربى، وإن لم يكن لها أساس من الصحة، طالما أنها تتفق مع رغباتهم الخاصة."(١) وهذا المجدد المصرى المزعوم هو الذى يراه عامة الناس على أنه مفكر أصيل ومبدع. إنه للأسف يتابع السادة المستعمرين، ويترجم عن كُتَّابهم، ويتظاهر بأن الأفكار أفكاره؛ وربما كانت ترجمته رديئة، أو غير أمينة. وقد رأينا أحدهم يزعم أن الفكر المعاصر مُجمع على صحة النسبية، وهو إجماع مستحيل، لأن الفلاسفة لم يجمعوا قط على شيء!

والغربيون الذين دعوا إلى تطوير الإسلام إنما فعلوا ذلك على أمل أن ينتهى التطوير إلى الإلحاد، وهذا هو هدف الداعيه إلى تطوير الخطاب الدينى فهذا هو ما حدث لليهودية والمسيحية. والتطوير فضلاً عن ذلك مدخل مقبول لدى الجماهير؛

---

(١) جيب؛ دعوى تجديد الإسلام؛ ص١٤٣

أما الحديث الصريح عن المادية وإحلالها محل الدين فلن تجد قبولاً من أحد . وكل الذين نادوا بالإلحاد صراحة نبذتهم الأمة دون تردد، مثل شبلي شميل وسلامة موسى وإسماعيل أدهم وميشيل عفلق، وأدونيس وطاهر حداد، ومحمد أركون، وزمرة أتباعهم من كتاب اليوم.

والقائمة طويلة؛ لكننا هنا لا نكتب تاريخاً مفصلاً لحركة الفكر الحديث، بل نعرض نماذج لفكرة التطور والدعوة إلى تجديد الإسلام. وأما بقية القائمة فخارج موضوعنا.(١)

* * *

(١) هناك أسماء: كمال أتاتورك، وضياء كوك ألب، وطه حسين وعلي عبدالرازق وأحمد لطفي السيد وإسماعيل مظهر وتوفيق الحكيم وزكي مبارك وساطع الحصري، وكل الشيوعيين. وهناك أسماء أخرى لكتاب هنود وأتراك؛ وأسماء أخرى لعدد من النصارى العرب منهم فرح أنطون وسلامة موسى وجورجي زيدان ولويس عوض.

المبحث الثالث

التطور والثبات
عند الإسلاميين

تمهيـــد :

الثابت والمتغير فى شريعة الإسلام لهما أصولهما فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ . من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً** ﴾ (المائدة : ٣) وقوله تعالى ﴿ **وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ** ﴾ (الأنعام : ١١٥) فالإسلام هو الدين التام الكامل الذى ارتضاه الله لعباده؛ والتام الكامل لا يُغيَّر أو يُبدَّل، لأن أى تغيير فيه انتقاص من كماله. فهو ثابت خالد مطلق. وهذا ما سنراه بوضوح فى هذا الفصل الذى يعرض نماذج لما قاله الإسلاميون فى القديم والحديث عن الثابت والمتغير فى شريعة الإسلام.

والسُّنة النبوية ذكرت "العفو" أو "ما لا نص فيه" من الأفعال؛ وهو مجال واسع للتغيير والتطوير والتحديث، فى العلوم المادية والتقنية والصناعية والإدارية.

وقد واجه علماء الإسلام الأوائل التحدى الفلسفى الذى تمثل فى فكر السوفسطائية من اليونان القدماء، ودحضوا آراءهم السلبية المنكِرة للوجود والمعرفة، والثوابت. وتكررت المواجهة فى العصور الحديثة، خصوصاً بعد ذيوع الفلسفة التطورية عند "دارون" . وقد عرضنا لآراء الذين تابعوا نظرية التطور فى المبحث

السابق. وهنا نعرض نماذج لآراء الإسلاميين القدامى والمحدثين الذين عارضوها. وبهذا يمكن أن نقدر قيمة الإضافة العلمية التى تنطوى عليها الفصول الخمسة الأخيرة من هذه الرسالة.

ونبدأ بالإمام الشاطبى (؟-٧٩٠هـ) رحمه الله.

يقول الإمام الشاطبى موضحاً الموقف الإسلامى: "العوائد المستمرة ضربان: أحدهما: العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً. والضرب الثانى: هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى. فأما الأول فثابت أبداً، كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا فى سلب العبد أهلية الشهادة، وفى الأمر بإزالة النجاسات. . . .، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية فى الناس إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين بها. فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، حتى يقال - مثلاً - إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن، فلنجزه. أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح، فلنجزه. أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نَسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبى ﷺ باطل".(١)

والشرائع والقيم الخلقية من قبيل الضرب الأول. فكل قيمة خلقية إسلامية قد أقرها دليل شرعى، ومن القيم الخلقية ما أمر به الشرع إيجاباً، كبر الوالدين، والرحمة بالمرضى والضعاف، والصدق فى الشهادة، والثبات يوم الزحف، ومنها ما أمر به الشرع ندباً، كالعفو وبر الجار، والوفاء للصديق، وإصلاح ذات البين.

---

(١) الموافقات؛ جـ٢ ص٢٨٣، ٢٨٤

فكل القيم الخلقية داخلة تحت أحكام الشرع، ومن ثم فهى ثابتة أبداً، ولا تبديل لها وإن اختلفت الأزمان والأماكن والآراء. ودعاوى تطويرها أو تبديلها أو هجرها كلها دعاوى باطلة.

ويحدد الشاطبى مجال التغيير والتبديل والتطوير فى الضرب الثانى الذى يضم "العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى."

مثال ذلك: "كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع فى الواقع."[1] فهو يقدح فى عدالة الشاهد فى بلد أو إقليم، ولا يقدح فيها فى بلد أو إقليم آخر. وكذلك الحكم على بلوغ الصبيان، وما يترتب عليه من مسؤوليات، "فإن الخطاب التكليفى مرتفع عن الصبى ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده، ليس اختلافاً فى الخطاب وإنما وقع الاختلاف فى العوائد، أو فى الشواهد."[2]

هذه هى الصورة المشرقة، الموجزة، المحددة، الواضحة، للموقف الإسلامى الصحيح من قضية النسبية الأخلاقية والتشريعية. ولكن أقلاماً عديدة تنكبت الطريق إليها، وحاولت عبثاً إعادة اختراع البارود كما يقال. وكانت النتيجة المحتومة: السطحية والهلامية، والضياع والتشتت، للكاتب والقارئ على السواء.

واستغلت العلمانية الفرصة، وراحت تصخب على الحقيقة، فى محاولات لا تنقطع لطمسها، ولتصوير الإسلام على أنه كتلة من الصلصال يمكن تشكيلها حسب الهوى والغرض.

ابن القيم والمصالح المرسلة

ويكشف ابن القيم عن دور المصالح المرسلة كمصدر للتشريع من شأنه أن يبقى

---

(١) الموافقات؛ ص٢٨٤

(٢) نفسه؛ ص٢٨٦

مظلة الشريعة شاملة سابغة لا يخرج عن حكمها شيء، بعكس أنصار النسبية والتطور الذين سوغت لهم أوهامهم إمكان إطراحها استناداً إلى المصالح المرسلة.

وابن القيم يرفض هذا الموقف، كما يرفض موقف أولئك الذين "جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد."

وإليك هذا النص الفريد من "إعلام الموقعين"، يقول: "هذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك فى معترك صعب فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرّءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التى يُعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع. والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلاّ بشىء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك (العلماء) فى الشريعة، وإحداث هؤلاء (الولاة) ما أحدثوه من أوضاع سياسية شر طويل وفساد عريض. وتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله.

وكلا الطائفتين (من العلماء والولاة) أتيت من قِبل تقصيرها فى معرفة ما بَعَثَ الله به رسوله، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به السماوات والأرض."(١)

١ - فطائفة من علماء الدين لم تعرف كيف تستفيد من المصالح المرسلة، ووقفت عند النصوص ولم تجتهد لتمديد مظلة الشريعة على كل جديد من شئون الحياة فى المجالات التى لا نص فيها، والمجالات التى تحكمها نصوص ظنية الدلالة.

---

(١) إعلام الموقعين؛ جـ٤ ص٣٧٢، ٣٧٣

٢ – وطائفة أخرى من الولاة – يشبهون دعاة التطور اليوم– أخذت بالمصالح المرسلة، وتمادت فى ذلك حتى خرجت على النصوص، أو انتهكت النصوص استناداً إلى المصالح المرسلة!

لكن الموقف الإسلامى الشرعى الصحيح يعتبر المصالح المرسلة فى التقنين والتنظيم، فقط حيث لا نص أو حيث يوجد نص ظنى الدلالة، أى يحتمل التفسير على أكثر من نحو؛ وعلى شرط تجنب مخالفة النصوص الدينية ومقاصد الشرع – والهدف من وراء ذلك إحكام الصبغة الشرعية الإسلامية على حياة الجماعة المسلمة، بما يحقق لها مصالحها فى الدنيا والآخرة، ويحفظ عليها شخصيتها الإسلامية المتميزة.

وهذا هو ما اتفق عليه فقهاء المسلمين.

يقول المرحوم الشيخ محمد أبوزهرة: "يتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة فى الفقه الإسلامى، وأن كل مصلحة يجب الأخذ بها ما دامت ليست شهوة ولا هوى، ولا معارضة فيها للنصوص تكون مناهضة لمقاصد الشارع."(١)

والإمام مالك رحمه الله – وهو الذى حمل لواء الأخذ بالمصالح– اشترط لصحتها: "الملاءمة بين المصلحة التى تعتبر أصلاً قائماً بذاته وبين مقاصد الشارع فلا تُنافى أصلاً من أصوله، ولا تُعارض دليلاً من أدلته القطعية."(٢)

وحجة الشافعية والحنفية فى رفض الأخذ بالمصالح استندت إلى أن الأخذ بها – من غير اعتماد على نص– قد يؤدى إلى الانطلاق من أحكام الشريعة، وإيقاع الظلم بالناس باسم المصلحة، كما فعل بعض الحكام الظالمين.(٣) وكما فعلت الإجراءات الاشتراكية والشيوعية الحديثة حين صادرت الأموال والممتلكات . . .إلخ.

---

(١) أبوزهرة؛ أصول الفقه؛ ص٢٨٣
(٢) نفسه؛ ص٢٧٩
(٣) نفسه؛ ص٢٨٣

وهذا هو ما يريد دعاة التطور المطلق إحداثه اليوم تحت عنوان تطوير الخطاب الديني.

فأنصار التطور المطلق يتكلمون عن المصلحة، ويعيدون القول، دون أى تحرز دينى، أو تدقيق علمى، وهدفهم الأول والأخير هو الانفلات من أحكام الشريعة، والانتهاء إلى القضاء على خلودها، وإدخال النسبية عليها، وإقرار مبدأ التطور المطلق الشامل "السائب" تقليداً للمدنية الأوربية الحديثة؛ وتطبيقاً لنظرية "مسايرة" الغرب!

وأعود مرة أخرى فأذكر القارئ بأن القيم الخلقية مثل سائر القواعد الشرعية – كلها مستندة إلى نصوص من القرآن والسُّنة، فهى من المنصوص عَليْه شرعاً، ولا يجوز مطلقاً أن تُلغى أو تُبدل أو تُهجر أو تُطور بناءً على مصلحة مرسلة، لأن هذا كله خروج على النصوص القطعية.

وكذلك الإيثار، وإخلاص النية لله تعالى، وغيرهما من المبادئ العامة للأخلاق الإسلامية، كلها مستندة إلى نصوص القرآن والسُّنة ولا مجال فيها لتحكيم المصالح المرسلة.

الإسلاميون المعاصرون:

وقد تصدى الفكر الإسلامى المعاصر لدعاوى التطور فى مجال القيم الخلقية، والمبادئ التشريعية، كما تصدى للداروينية الشرقية التى أُتخِذت سنداً لهدم الدين من أساسه الاعتقادى ذاته.

وكانت العناية بمناقشة "دارون" فى مجال علم الحياة (البيولوجيا) هى التى استحوذت على كتابات جمال الدين الأفغانى، والشيخ محمد رضا آل العلامة وغيرهما.

أما التطور فى مجال التشريع والقيم الخلقية والمبادئ التشريعية فلم ينل

إلاّ القليل من اهتمام الباحثين، فجاءت آراؤهم على شكل تعميمات أو نظريات، ولم تتطرق بحوثهم إلى الجزئيات؛ وكذلك يُلاحظ أن الكتاب الإسلاميين المعاصرين لم يفيدوا كما ينبغى من علم أصول الفقه، وهو الذى تناول هذه القضية بمنهج صارم دقيق، وعرض موقف الإسلام منها بأسلوب منطقى رصين. ومن هنا وجدنا كثيراً من الكتابات الحديثة والمعاصرة قاصراً عن أن يُقَارَن بما فى تراثنا الأصولى الشامخ، وقد كان عليها أن تستوعبه، ثم تحاول أن تضيف إليه.

إن الكتابات الإسلامية المعاصرة التى عَرَضَت لقضية تطوير الشرائع والقيم الخلقية لم تتناولها إلاّ عرضاً: فصل هنا، وفصل هناك، أو فقرة هنا، وفقرة هناك، دون تكرس أو تفصيل، على الرغم من أن إسقاط هذه الدعوى الخطرة يعنى إسقاط كل المذاهب المناهضة للإسلام.

(١) الشيخ محمد عبده:

ونبدأ عرض موقف الفكر الإسلامى المعاصر بآراء الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، عليهما رحمة الله.

ونلحظ بادئ ذى بدء أن الشيخ محمد عبده كان يرى أن إصلاح أحوال الأمة: "يتم إذا سلك قادتها سبيل التربية والتثقيف -لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك عميق، أو التمسك بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية."(١)

فهو يدرك فساد الاتجاه الأعمى إلى تقليد الغرب.

بل إنه يبدو متشدداً فى موقفه من تقليد المدنية الغربية حين نراه لا يجيز لبس البرنيطة إلاّ على شروط فيقول فى فتواه ردًّا على استفسار من أهالى "الترنسفال": أما

---

(١) رشيد رضا؛ تاريخ الأستاذ الإمام؛ جـ١ ص١٣٧

لبس البرنيطة -إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول فى دين غيره، فلا يُعد مكفراً. وإذا كان اللبس لحاجة، من حجب الشمس أو دفع مضرة، أو دفع مكروه، أو تيسير مصلحة، لم يكره كذلك."(١)

فهو يقف فى مجابهة التطور بالمعنى العلمانى الحديث -أى تقليد المدنية الغربية- وذلك لإدراكه بأن الزى سمة من السمات الثقافية، يجب الحفاظ عليها، وإن كانت من الأمور "الخارجية".

لقد دعا الشيخ محمد عبده إلى:

"تحرير الفكر من قيد التقليد"

"وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف"

"والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى"

"واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لتردَّ من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى. وإنه على هذا الوجه يُعد صديقاً للعلم باعثاً على البحث فى أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة..."(٢)

ومن الواضح أن هذا الذى دعا إليه الشيخ لا سند فيه لأنصار التطور؛ بل فيه السند لتوكيد ثوابت الإسلام، فى ينابيعه الأولى: أى الكتاب والسُّنة؛ وواضح من كلامه أن اليد العليا للكتاب والسُّنة عند ظهور خلاف بينهما وبين الخبرة البشرية، سواء كانت معقولات أو علوماً بشرية. وهو يرى تحرير الإسلام والفكر الإسلامى من آراء القدماء، وتحريره من التقيد بالاجتهادات الموروثة والتقليدية.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ جـ٣ ص١١٥

(٢) مذكرات الإمام محمد عبده؛ تقديم طاهر الطناحى؛ نشر دار الهلال؛ دون تاريخ؛ ص١٨

وإذا كان تلاميذه من أنصار نظرية التطور قد خالفوا مبادئه، فذلك شأنهم، وهو ليس مسئولاً عن أخطائهم. لقد أرادوا الاستتار وراء اسمه؛ وعلينا أن نزيح ذلك الستار جانباً، ونبرِّئ الشيخ من ذنوب التطوريين الذين راحوا يتمسحون في عباءته! (١)

وأما احترامه للنصوص الدينية، وتوكيده ضرورة الوقوف عند حدودها وعدم الخروج عليها لأى سبب كان، فأمر واضح أشد الوضوح: "فأمر الله فى كتابه، وسنة رسوله الثابتة القطعية التى جرى عليها ﷺ بالعمل، هما الأصل الذى لا يُرد. وما لا يوجد فيه نص عنهما يَنظر فيه أولو الأمر، إذا كان من المصالح." (٢)

ومعنى كلامه أن السُّنة الصحيحة لا تنسخ بإجماع، ولا مصلحة مرسلة، لأننا نعلم جميعاً أن فتح هذا الباب الخطير لابد أن ينتهى إلى تقويض التشريع والأخلاق جميعاً.

وإذا كان الإسلام قد دعا إلى نبذ التقليد، فإنه لم يقصد بذلك الخروج على شرع الله باسم التطور أو التقدم أو المصلحة، أو غير ذلك من دعاوى الحريات العقلية أو العلمية.

لقد أطلق الإسلام العقل من قيوده: "وخلصه من كل تقليد كان استعبده ورده إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته، مع الخضوع مع ذلك لله وحده، والوقوف عند شريعته، ولا حد للعمل (العقلى) فى منطقة حدودها (أى داخل إطار الشريعة)، ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها." (٣)

---

(١) انظر ما يقوله "جيب" عن انتشار المفهوم التطورى لسير التاريخ بين تلاميذه، في كتابه: دعوى تجديد الإسلام؛ ص١٤٣

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ جـ٥ ص ٢٣٨، ٢٣٩

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ جـ٥ ص٤٤٤

فليعمل العقل، وليفكر الإنسان، ولينظر الناظرون، ولكن ضمن حدود الشريعة، وتحت بنودها.

وإذا توهم الواهمون أن الامتثال لأوامر الله يضيّع مصلحة أو يسبب ضرراً فإن ذلك لا يجيز لأحد ردّها: " لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة ."(١)

ورفض محمد عبده نسخ السُّنة بالقياس: "فعلينا أن لا نحفل بكل ما قيل (عن إمكان نسخ السُّنة بالقياس فى رأى بعض الشافعية)، وأن نعتصم بكتاب الله قبل كل شيء، ثم بسنّة رسوله التى جرى عليها أصحابه والسلف الصالحون."(٢)

وكذلك رفض "التأويل السقيم والتحريف البعيد" كوسيلة ملتوية للخروج على النصوص من أجل إقرار مذاهب باطلة أو تشريعات وقيم خاطئة "كما هى عادة المقلدين فى جعل مذاهبهم أصلاً والقرآن العزيز فرعاً يُحمل عليها ولو بالتأويل السقيم والتحريف البعيد ."(٣)

فالتأويل عنده يجب أن لا يراعى "إلاّ الدليل القطعى، أو الأحاديث الصحيحة، لا الظنون الشخصية والميول الحزبية ."(٤)

وبعد أن أنشأت الحكومة المصرية ما يسمى بصندوق توفير البريد، ووجدت أن الأهالى يتأثمون من أرباحه باعتبارها فوائد ربوية، سألت محمد عبده: "هل توجد طريقة شرعية لجعل هذا الربح حلالاً حتى لا يتأثم الفقراء من المسلمين من الانتفاع به؟" فأجابها مشافهة "بإمكان ذلك بمراعاة أحكام شركة المضاربة فى استغلال النقود المودعة فى الصندوق ."(٥)

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛؛ جـ٢ ص١٠٧

(٢) نفسه؛ جـ٤ ص٤٠٣

(٣) نفسه؛ جـ٥ ص٢٢٤

(٤) دكتور عثمان أمين؛ رائد الفكر؛ ص١٧٥

(٥) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ جـ١ ص٦٧٩

وهذا هو الموقف الإسلامى الصحيح.

وأما مسألة تعدد الزوجات فقد أفتى فيها بما يلى:

"نعم .... ليس من العدل أن يُمنع رجل لم تأت منه زوجته بأولاد أن يتزوج أخرى ليأتى منها بذرية، فإن الغرض من الزواج التناسل. فإذا كانت الزوجة عاقراً فليس من الحق أن يُمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى." وقال: "وبالجملة، فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضى، ولامانع من ذلك فى الدين ألْبتة، وإنما الذى يمنع ذلك هو: العادة فقط."(1)

ونحن قد نختلف معه فى هذا الحجر، ولكننا لا نستطيع أن نتهمه بالدعوة إلى تحكيم المصالح المرسلة فى النصوص، كما يريد العلمانيون؛ فالنصوص يجب أن تعتبر وتحترم، "مهما بدت مضرة فى ظاهر الأمر، لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة." كما ورد فى النص السابق إيراده قبل قليل.

هذا هو موقف محمد عبده على الحقيقة، وكما جاء فى أعماله. أما الصورة التى يرسمها له العلمانيون ففيها تحريف كثير.

فقد أرادوا هم أن يحرِّموا تعدد الزوجات، ليطوروا المجتمع كما يزعمون، وأرادوا أن يدعموا موقفهم بتزوير موقف محمد عبده وإظهاره على نحو يوافق أهواءهم.

إنك إذا قرأت ما كتبوه عن تعدد الزوجات تحس بأن محمد عبده قد دعا إلى تحريمه، أو أنه كان ينادى: "بالخروج على جوهر الشريعة". وأنه تبنى الفكرة القائلة بأننا يجب أن: "نتناول تطبيق الشريعة الإسلامية ببعض التعديل الذى يلائم روح العصر."(2)

---

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ جـ2ص95

(2) دكتور عثمان أمين؛ رائد الفكر؛ ص40، ص233-239

فالرجل الذى لم يُجزْ لِبْس "البرنيطة" إلاّ على مضض، ينسبون إليه إطلاقَ القولِ جزافاً بتعديل الشريعة لتلائم روح العصر – أى المدنية الغربية. وهذا التعديل معناه الخروج على النصوص، أو التعسف السقيم فى تأويلها، ولا شىء غير ذلك.

ويزعم العلمانيون أن محمد عبده هو الأب الروحى لعدد من زعماء العلمانية[1] والحق أنه لم يكن كذلك، وإنما تتلمذ عليه رشيد رضا، ومصطفى صادق الرافعى، ومن بعدهم، خلق كثير التزموا كتاب الله وسنَّة رسوله، ولم ينبهروا ببهارج المدنية الغربية فيقبلوا مبدأ التطوير "السائب" سعياً إلى مسايرتها؛ وأما المدرسة العلمانية أو التيار العلمانى فمصدره دوائر أخرى. وحتى لو رأوا فيه الأب الروحى لهم، فالذنب ذنبهم. ولقد وجدوا فى ابن القيم، والإمام مالك، والطوفى الحنبلى، بل وعمر بن الخطاب، أشياء تأولوها لصالح ضلالاتهم!

ولقد كان للمستعمرين، والحكام المستغربين، دور كبير فى تغذية التيار العلمانى، ودعم فكرة التطور "السائب"، فأرسلوا البعثات إلى أوربا ثم مكَّنوا لمن عاد منها، وأخذوا يذيعون أسماءهم فى الآفاق، ويسبغون عليهم الألقاب، حتى نسى الناس محمد عبده، ورشيد رضا، وراحوا يفيضون فى الكتابة والحديث عن رواد العلمانية.

لقد تخلى العلمانيون عن الموضوعية فيما كتبوا عن محمد عبده ومدرسته، وعلى هذا فقدت كتاباتهم كل قيمة علمية؛ وقراءة كتاباتهم فى مثل هذه المسائل مضيعة للوقت، لأن أحداً لا يستطيع أن يركن إليها. ومن العجب أنهم تركوا مؤلفات محمد عبده جانباً، وراحوا ينقلون دون تحفظ ما كتبه عنه المؤلفون الأجانب. لقد أعجبتهم تفسيرات الأجانب لفكر الشيخ محمد عبده، لأنها تفسيرات علمانية.

---

(١) دكتور عثمان أمين؛ رائد الفكر؛ المقدمة، ص١١

والعلمانيون العرب والشرقيون بعامة يغلب عليهم الحماس لا منطق العقل وموضوعيته. ومؤلفات محمد عبده لا تريحهم. لأنها واضحة فى خطها الشرعى الملتزم. فليذهب محمد عبده ومؤلفاته إلى قبر النسيان، ومرحباً بمحمد عبده كما يصوره المؤلفون الأوربيون!

(٢) **وأما الشيخ رشيد رضا** –رحمه الله – فلا يقل عن محمد عبده احتراماً لنصوص الشريعة، إن لم يَفُقْه فى ذلك. والتطور الذى أجازه رشيد رضا هو التطور الذى لا يعارض نصوص الشريعة أو روحها ومقاصدها.

يقول عن نفسه ورسالته: "وصاحب المنبر قد وقف نفسه على الرد على جميع الملاحدة، والبهائية، والقاديانية، والقبوريين، وسائر مبتدعة عصرنا وهو لم يدّع مذهباً له يدعو إليه، ولم يخالف إجماع الأمة" [١]

ويقول عن المصالح المرسلة وحدودها:

"وكان ﷺ يشاور أصحابه فى المصالح العامة، سياسية وحربية ومالية، مما لا نص فيه فى كتاب الله تعالى". وبيّن فى تفسيره لآية الشورى "حكمة ترك الشورى لاجتهاد الأمة، لأنها مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة، ولو قيدت بنظام لجُعِلَ تعبديًا.[٢]

وهو فى موضوع المصالح على مذهب الإمام مالك رحمه الله.[٣] وكلنا يعلم شدة تمسك المالكية بنصوص الكتاب والسنة الصحيحة.

لكن محموداً الشرقاوى، وهو من أنصار التطور يصور رشيد رضا فى صورة

---

(١) رشيد رضا؛ الوحى المحمدى؛ المكتب الإسلامى، ط٨، ص٢٥٤، ٢٥٥

(٢) الوحى المحمدى؛ ص٢٧٢، ٢٧٣

(٣) نفسه؛ ص٢٧٨

أخرى مغايرة، ويقتبس من كتاباته ما يؤيد مذهبهم، لكنه ـ للأسف ـ لم يحدد موضع الاقتباس لكى نراجع النصوص.(١)

وهذا مسلك عجيب حقًا، فالأصول المتعارف عليها تقتضى تحديد مواضع الاقتباس، وبخاصة حين يكون الرأى موضع النظر له خطورته، وله مخالفوه أيضا.

ويذكر الدكتور الأعظمى أن رشيد رضا: "قسم الأحاديث النبوية قسمين:

المتواتر وغير المتواتر. وكان رشيد رضا يرى أن ما نقل إلينا بالتواتر - كعدد ركعات الصلاة، والصوم وما شاكل ذلك- فهذا يجب قبوله، ويسميه الدين العام؛ وأما ما نقل إلينا بغير هذه الصفة فهو دين خاص لسنا ملزمين بالأخذ به". وهو يرجح أن الصحابة: "لم يريدوا أن يجعلوا الأحاديث (كلها) ديناً عامًّا دائماً كالقرآن"(٢)

ثم نقل الأعظمى عن مصطفى السباعى أنه - أى رشيد رضا - رجع فيما يبدو عن موقفه هذا فى آخر عمره.(٣)

وحقيقة ما قاله رشيد رضا هو حسب لفظه ذاته: "وأقول: معنى هذا أن بعض أحاديث الآحاد تكون حجة على من ثبتت عنده واطمأن قلبه بها، ولذلك لم يكن الصحابة رضى الله عنهم يكتبون جميع ما سمعوا من الأحاديث ويدعون إليها مع دعوتهم إلى اتباع القرآن والعمل به وبالسنة العملية المتبعة المبينة له، إلا قليلاً من بيان السنة، كصحيفة على كرم الله وجهه المشتملة على بعض الأحكام، كالدية وفكاك الأسير وتحريم المدينة كمكة. ولم يرض الإمام مالك من الخليفتين المنصور والرشيد أن يحملا الناس على العمل بكتبه، حتى الموطأ، وإنما يجب العمل بأحاديث الآحاد على من وثق بها رواية ودلالة. وعلى من وثق برواية أحد وفهمه لشيء منهما أن يأخذه

---

(١) محمود الشرقاوى، السابق؛ ص ٢٢٧

(٢) دكتور الأعظمى؛ ص ٢٧ (نقلا عن مجلة المنار، المجلد العاشر، ص ٥١١)

(٣) نفسه، ص ٤٢.

عنه، ولكن لا يجعل ذلك تشريعاً عامًا؛ وأما ذوق العارفين فلا يدخل شيء منه فى الدين، ولا يعد حجة شرعية بالإجماع، إلاّ ما كان من استفتاء القلب فى الشبهات، والاحتياط فى تعارض البينات."(١)

وقال أيضاً: "إن الأحكام الاجتهادية التى لم تثبت بالنص القطعى الصريح رواية ودلالة لا تجعل تشريعاً عامًّا إلزاميا، بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد فى العبادات الشخصية والتحريم الدينى الخاص بهم، وإلى اجتهاد أولى الأمر من الحكام وأهل الحل والعقد فى الأمور السياسية والقضائية والإدارية، ومأخذه آية: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ (البقرة: ٢١٩)، ووجهه: أن هذه الآية تدل على تحريم الخمر والميسر بضرب من الاجتهاد فى الاستدلال، وهو أن ما كان إثمه وضرره أكبر من نفعه فهو محرم يجب اجتنابه، وذلك ما فهمه بعض الصحابة فامتنعوا من الخمر والميسر. ولكن النبى ﷺ لم يلزم الأمة هذا، بل أقر من تركهما ومن لم يتركهما، على اجتهادهما إلى أن نزل النص القطعى الصريح فى تحريمهما والأمر باجتنابهما فى سورة المائدة فحينئذ بطل الاجتهاد فيهما وأهرق كل واحد من الصحابة ما كان عنده من الخمر وصار النبى ﷺ يعاقب من شربها."(٢)

(٣) سيد قطب

ورفض سيد قطب الفلسفة النسبية التى يستند إليها التطور المطلق، وقبل مذهباً مؤداه أن هناك محوراً ثابتاً وحوله متغيرات.

يقول الأستاذ إن: "سمة الحركة داخل إطار ثابت وحوله متغيرات هى طابع الصنعة الإلهية فى الكون كله - فيما يبدو لنا - لا فى التصور الإسلامى وحده".(٣)

---

(١) تفسير المنار؛ جـ ١ ص ١٣٨.
(٢) نفسه؛ ص ١١٨.
(٣) خصائص التصور الإسلامى ومقوماته؛ ص ١٢١

فالتغيرات داخل إطار ثابت نظام كونى شامل، وليس نظاماً قاصراً على ناحية دون أخرى، فالمجموعة الشمسية الضخمة، والذرة، وكل شيء آخر فى الوجود: "فيه متغيرات حول محور ثابت".

وفيما يتعلق بالقيم الخلقية يؤكد الأستاذ قطب أن فيها ما يتغير، وفيها ما هو ثابت -أى هى خاضعة للسنة الكونية الشاملة، سنة الحركة حول محور ثابت" (١) ولم يَخُضْ فى التفاصيل، ولم يعالج أمثلة محددة.

وأهمية وجود محور ثابت للقيم الخلقية تتمثل فى ضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية، فلا تمضى شاردة على غير هدى، كما حدث فى أوربا المعاصرة التى تفلتت من عروة العقيدة، فانتهت إلى تلك النهاية البائسة.(٢)

وأما التطور المطلق الشامل لكل الأوضاع والقيم، وللأصول التى تستند إليها القيم ذاتها، ففكرة تناقض الأصل الواضح فى بناء الكون، وفى بناء الفطرة ومن ثم ينشأ عنها الفساد الذى لا عاصم منه".(٣)

وأما التطور فى مجالات العلوم غير الدينية فالإسلام لا يضع عليها قيداً: "إن هذا الدين لا يدخل نفسه أبداً فى الشئون العلمية البحتة ولا العلوم التطبيقية المحضة، باعتبارها من أمور الدنيا، و"أنتم أعلم بشئون دنياكم". وعندئذ يُخرج الإسلام نفسه نهائيًّا من الميدان الذى حشرت الكنيسة نفسها فيه فى القرون الوسطى، فحرقت العلماء وسجنتهم لأنهم يتحدثون فى العلم، وهى تحشر نفسها فيه."(٤)

ويفسر الأستاذ سيد قطب تبنى بعض النظم الاستبدادية لدعوى التطور المطلق فيقول إن التطور المطلق: "هو مجرد عملية تبرير لكل ما يراد عمله. وهو أولاً وقبل كل

---

(١) خصائص التصور الإسلامى ومقوماته؛ ص١٢٠، ص١٤٢، ١٤٣
(٢) نفسه؛ ص١٢٨ (٣) نفسه؛ ص١٣١
(٤) سيد قطب؛ الإسلام والرأسمالية؛ دار الشروق؛ ط١٠ ص٨١

شيء عملية تبرير لما تريده الدولة بالأفراد، بحيث لا يكون هناك مبدأ ثابت ولا قيمة ثابتة يلوذ بها الأفراد في مواجهة الدولة.. ..، وفي نظير إطلاق يد الدولة تجاه الأفراد من كل قيد، تطلق الدولة شهوات الأفراد من كل قيد"(١).

والأستاذ سيد قطب يرد على الماركسية بالذات لأنها تمثل أقصى تطرف فلسفي معاصر في الموقف من تطور القيم الخلقية .لقد جعلت الماركسية من القيم الخلقية مسألة مائعة، متبدلة، متغيرة، متطورة، مع تطور وسائل الإنتاج!

وهذا ما يرفضه سيد قطب مؤكداً أن القيم ثابتة "في كل المجتمعات... سواء كانت هذه المجتمعات في طور الزراعة أم في طور الصناعة، وسواء كانت مجتمعات بدوية تعيش على الرعي أو مجتمعات حضرية مستقرة"(٢) فالقيم في الشريعة الإسلامية، تمثل المحور الثابت الدائم الذي لا يتغير ولا يتطور بحال.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الموقف الإسلامي يتيح مجالاً واسعا للتطور، بحيث لا يصبح هناك أدنى خطر للتحجر كما ظن بعضهم (٣).

وفي هذا يقول الأستاذ قطب: "ولا نحتاج إلى الحيطة ضد التجمد في قالب حديدي ونحن نستمسك بهذه الخاصية في التصور الإسلامي – خاصية الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت – فخطر التجمد لا يَردُ على مثل هذا التصور ولا على الحياة التي تتحرك في إطاره"(٤)

(٤) محمد قطب

ويتخذ الأستاذ محمد قطب الموقف نفسه، وينكر على الماركسيين مزاعمهم القائلة بأن الأخلاق مجرد انعكاسات للحالة الاقتصادية، ويؤكد أن للأخلاق: "مقياسا

---

(١) سيد قطب؛ الإسلام والرأسمالية؛ دار الشروق؛ ص ١٤٠
(٢) معالم في الطريق، دار الشروق، (لم يسجل مكان النشر ولا تاريخه) ص ١١١
(٣) دكتور زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٥٧
(٤) سيد قطب ؛ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ١٤٦ ، ١٤٧

ثابتا ... وأن هناك أصلاً ثابتاً للأخلاق "وأن على الإنسانية أن تصل إليه من كل طريق يضمن الوصول"(١) .

ويرى محمد قطب أن أحوال التطور فى العالم المعاصر: "ليست كلها نمواً سوياً ولا "تطوراً" كما يقول التطوريون، إنما هى مفتعلة افتعالاً حسب مخططات شريرة وُضِعت لإفساد البشرية ودُسَّت فيها كثير من المفاسد، وقيل للناس إنها "تطور حتمى" وأن عليهم أن يأخذوها بلا معارضة ولا جدال، وهددوا إن هم وقفوا فى سبيلها بأن عجلة التطور ستسحقهم."

وهو يحدد موقف المسلم من هذا العالم "التطورى" فيقول إن عليه أن يُفَرِّق بين المتطور أو المتغير بطريقة سوية، وبين المتغير بطريقة مفتعلة، أو بأسباب جاهلية لا علاقة لها بالإسلام، ومرجعه فى ذلك هو الكتاب والسُّنة."(٢).

فالدعوة إلى التطور "السائب" المطلق مرفوضة.

والدعوة إلى الثبات الشامل مرفوضة أيضا.

وهذا يذكرنا بما سبق أن اقتبسناه من أقوال ابن القيم من أن الإحجام عن الاستفادة من السياسة الشرعية أو المصالح المرسلة فيما لا نص فيه تقصير مضر، كما أن إعمال المصالح فيما فيه نص خطأ.

فحيث النصوص المحكمة لا تطور

وحيث لا نص فثمة فرصة للجديد المستحدث (مع تفصيل وتكميل يعرفه الأصوليون).

وهكذا نتبين بجلاء أن الفكر الإسلامى المعاصر لم يقبل مطلقاً فكرة التطور

---

(١) محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، الحلبى بمصر، ط ٤ سنة ١٩٦٥ ص ٧٨
(٢) نفسه ؛ ص ٧٩

المطلق الذى لا يعرف للنصوص الدينية حرمة، كما أنه أنكر الثبات المطلق الذى يأبى أن يتحرك فى النطاق المشروع للحركة ويركن إلى الجمود والتحجر.

هذا هو الموقف الذى ارتضاه الفكر الإسلامى الذى يمثله الأصوليون الكبار مع بعض الفوارق اليسيرة بطبيعة الحال. (وقد أشرنا إلى بعض هذه الفوارق فى صدر هذا البحث).

فلا مجال بعد هذا للزعم بأننا معرضون لخطر الجمود.

ولا مجال بعد هذا للتميع، والتمسح فى "سعة قيمنا الموروثة [1] بقصد الإيحاء بمشروعية التطور، دون تحديد دقيق لمجال هذا التطور.

إن الإسلام يقر نوعاً من التطور، ويحدد مجاله، ويمنعه من تجاوز هذه الحدود. وعلينا أن ندرك هذا جيداً، وأن نعرف هذه الحدود بوضوح.

وإذا نحن تأملنا آراء الإسلاميين المعاصرين وجدناها تقرر مبادئ عامة، ولا تخوض فى التفاصيل. أعنى أنها لم تتساءل عن ظواهر التغير التى يتذرع بها التطوريون، مثل تغير الفتوى مثلاً، أو تغير آراء كبار الفقهاء، كما حدث للشافعى، أو ظواهر إرجاء قطع يد السارق فى الغزو، أو تغير ظروف المجتمعات بما يبطل الحاجة إلى الضيافة التى أَوْجَبَتْها السُّنة، أو أَمْر عثمان رضى الله عنه بالتقاط الإبل الضَّالَّة فى حين أن النبى ﷺ كان قد نَهَى عن ذلك. هذا فضلاً عن التغيرات الهائلة فى النظم الإدارية والحربية وأثر ذلك فى شرائع القتال وأخلاقياته.

هذا هو طابع المعالجات الحديثة لقضية التطور فى مؤلفات الإسلاميين المعاصرين الذين درسناهم. أما العلماء من السلف الصالح فقد عالجوا الفروع وبعض التفاصيل والجزئيات فى مؤلفاتهم الموسوعية، لكنهم لم يجمعوا ظواهر التغيير أو التباين

---

(١) دكتور زكى نجيب محمود، السابق، ص ٥٧

أو التطور لتشكيل مذهب فى الثابت والمتغير، لأن القضية لم تطرح عليهم بوصفها التحدِّى الفكرى الذى يبتغى هدم أصول الإسلام وفروعه كما حدث عند طرح نظرية دارون فى العالم الإسلامى المعاصر (١).

وإن مواجهة هذا التحدى هو غاية دراستى هذه. ولم يكن فى الوسع إحباط دعاوى التطوريين بالوقوف عند المبادئ العامة، فكان التحليل الموسع للجزئيات والتفاصيل ضربة لازب. وهذا هو الجديد فى هذا الحقل والله سبحانه وتعالى أسأل أن يسدِّد خطاى على طريق الحق والعلم الصحيح.

وفيما يلى أسماء بعض الإسلاميين الكبار الذين جاهدوا فى سبيل نصرة الإسلام وثقافته ونهضته الحديثة:

- الشيخ محمد بن عبد الوهاب - شاه ولىّ الله
- عبد الحميد بن باديس - سعيد حليم باشا
- مصطفى صادق الرافعى - بديع الزمان نورسى
- عبد الوهاب عزام - على الطنطاوى
- محمد أحمد الغمراوى - حسن البنا
- أبو الأعلى المودوى - أبو الحسن الندوى
- محمد الغزالى - محمد عبد الله دراز
- محمد أسد - مالك بن نبى

رحمهم الله جميعاً وجزاهم عنا خيراً.

* * *

---

(١) محمد قطب؛ دراسات قرآنية؛ ص ٥٠٥ . ٥٠٦

المبحث الرابع

هل يمكن تطوير العبادات؟

تمهيـــــد:

مــن الحقـائــق الشرعيــة المقـررة فى علم أصـول الفـقـه أن الله تعـالى كلّـف كل عبد بحسب حاله أو مرتبته أو قدراته. فيقول ابن القيم رحمه الله إن: "لِلَّه سبحانه على كل أحد عُبودية بحسب مرتبته، سِوى العبودية العامة التى سَوَّى بين عباده فيها. فَعَلى العالم من عبوديته نَشْر السُّنة والعلم الذى بعث به رسوله، ما ليس على الجاهل.. ..وعلى الحاكم من عبوديته إقامة الحق وتنفيذه وإلزامه مَنْ هو عليه به، والصبر على ذلك، والجهاد عليه، ما ليس على المفتى. وعلى الغنى من عبودية أداء الحقوق التى فى ماله، ما ليس على الفقير. وعلى القادر على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بيده ولسانه، ما ليس على العاجز عنهما."(١)

هذه الحقيقة الشرعية لم تأخذ مكانها فى وَعْى الغالبية العظمى من المسلمين، ويندر من يعمل على أساسها. وكثيراً ما نجد العالم لاً يعمل على نشر العلم، وبدلاً من ذلك تستغرقه العبودية العامة التى يمارسها العالم والجاهل. وهذا سبب مهم لتخلف العلوم الإسلامية عن فهم العالم الحديث واستخدام أدواته فى فنون الدعوة. (ولن أذكر العلماء الذين ينافقون الحكام أو الدهماء) ومن الحكام من يحرص على إقامة الباطل وتثبيت النظم المجافية للإسلام، ولا يكاد يشغله شىء كما تشغله مكانته

---

(١) إعلام الموقعين؛ نشر المكتبة العصرية؛ بيروت؛ (دون تاريخ)؛ جـ٢ ص١٥٧

وتثبيتها وتأبيدها. وبعض الأغنياء تستغرقه العبودية العامة عن عبوديته الخاصة، فَيَبْخَل، وربما تقاعس عن إيتاء الزكاة، ثم هو ينافس الفقراء فى الأذكار والتسابيح! والقادر على النهى عن المنكر لا يؤدِّى عبادته الخاصة؛ والقادر على الأمر بالمعروف يتقاعس فى مواجهة الانحرافات والمعاصى من جانب الجماهير ومن جانب الحكام المستبدين.

وهكذا لا يعرف كثير من الأفراد عبوديته الخاصة، التى تجب عليه بحكم حالته الخاصة: من العلم، والسلطة، والثراء، والقوة، وغير ذلك من الملكات والمواهب والإمكانات. وهذه الظواهر مرجعها النقص الشديد فى فقه الحال، أعنى معرفة كل فرد بحال نفسه، وما يترتب عليه - تبعاً لذلك - من عبودية خاصة، وتباين فى الواجبات.

وكثير من أوامر الشرع يتباين وجوبها بتباين الأحوال والمقامات. وهذه الظاهرة تحتاج إلى فقه الحال الذى يميز بين الأحوال، ودرجات الوجوب. وفى هذا يقول الشاطبى رحمه الله فى حديثه عن الأمر والنهى فى القرآن الكريم: "إن كل خَصْلة أُمر بها أو نُهى عنها مطلقاً - من غير تحديد ولا تقدير -، فليس الأمر أو النهى فيها على وزَانٍ واحد فى كل فرد من أفرادها، كالعدل والإحسان والوفاء بالعهد.."؛ فهذه الأعمال ورد الأمر بفعلها: "على العموم والإطلاق فى كل شىء، وعلى كل حال، لكن بحسب كل مقام، وما تعطيه شواهد الأحوال فى كل موضع، لا على وزَان واحد، ولا حكم واحد. ثم وُكِّلَ ذلك إلى نظر المكلَّف، فيزن بميزان نظره، ويتهدَّى لما هو اللائق والأحْرَى فى كل تصرف، آخذاً ما بين الأَدلة الشرعية والمحاسن العادية"(١).

ويفصِّل الشاطبى القول فى "الإحسان" الذى أمَرَ به كتابُ الله فيقول إنه:

---

(١) الموافقات؛ جـ٣ ص٩٣

"ليس الإحسان فيه (يعنى فى القرآن الكريم) مأموراً به أمراً جازماً فى كل شيء، ولا غير جازم فى كل شيء، بل ينقسم بحسب المناطات؛ ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب؟"(١).

فلا بد من فقه الحال الذى يميز بين الحالات، والمقامات، والأشياء، وهل الأمر فى هذه الحالة المعينة أَمْر إيجاب أو أمْر نَدْبٍ، أو أمْر إباحة : "وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف – وإن كان مقلداً – تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه. "(٢) وذلك أمر ليس باليسير؛ وقد كان العلماء والأئمة من السلف الصالح إذا سئلوا فى مثل هذه الأمور قال الواحد منهم: لا أحب هذا، أو أكره هذا، وتوقفوا عن الجزم بالتحريم، وتحرَّجوا من القطع الصريح بالحِلِّ أو الحرمة.

وإذا عدنا إلى "الإحسان" –كمثال– وجدناه يعنى الإجادة والإتقان والتحسين؛ وهذه المعانى تُمارس فى أعمال لا حصر لها، كالعبادات، والمعاملات، والأعمال المهنية المختلفة. وقد يترتب على الإحسان مستقبل أمة، وقد لا يترتب عليه إلا أَيْسَرُ النتائج.

ومراعاةً لأحوال العباد و: "من لُطف الله بخَلْقه وتفضُّله على عباده أن جعل لهم من جنس كلِّ فريضة نفلاً؛ وجعل لهم من الثواب قسطاً، ونَدَبَهم إليه ندباً؛ وجعل لهم بالحسنة عشراً. . . .ومن لطيف حكمته أن جعل لكل عبادة حالين: حال كمال، وحال جواز، رفقاً منه بِخَلْقه، لما سبق فى علمه أن فيهم العَجِلَ المبادِرَ، والبطيء المتثاقل، ومَنْ لا صَبْر له على أداء الأكمل، ليكون ما أَخَلَّ به من هيئات عبادته غير قادح فى فرض، ولا مانع من أجر."(٣) وهناك أيضاً سِنّ التكليف، إذْ قبْل البلوغ لا يُكلف الصبى باستثناء بعض التدريبات التربوية؛ فإذا بَلغَ كُلِّف.

(١ ، ٢) الموافقات؛ جـ٣ ص٩٣

(٣) الماوردى؛ أدب الدنيا والدين؛ نشر البابى الحلبى؛ سنة ١٤٠٦هـ، ص٩٦

يقول ابن عمر رضى الله عنهما: "عُرِضْتُ على رسول الله ﷺ يوم أُحد، وأنا ابن أربعَ عَشْرَةَ سنة فلم يُجزْنِ. وعُرِضتُ عليه يوم الخندق وأنا ابن خمسَ عَشْرَةَ سنة فأجازنى."(١) فهذا مثال لفقه الحال النبوى الشريف.

فالشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ ولكن أحوال الناس والأشياء تتباين، فلا يسعها حكم مطلق، وإنما تؤخذ فردانية كل حالة فى الاعتبار؛ فما كان غير واجب على غلام فى الرابعة عشرة، يصير واجباً حين يبلغ الخامسة عشرة. وربما طرأ عليه مرض أو ضعف، فيعفى مما كان يجب عليه فى حال العافية والقوة. **فالبشر أفراد، لا مثلثات أو مربعات؛ والفردانية هى سِرُّ التباين فى التكاليف والواجبات، ومنشأ الحاجة إلى فقه الحال الذى يميز بين الأفراد وأحوالهم وواجباتهم المختلفة. وليس فى هذا ظل للنسبية أو الذاتية أو التطوير.**

الصـــوم:

وصوم رمضان كما هو معلوم للكافة رُكْن من أركان الإسلام، لا يصح دين المسلم دون أدائه، لكن بشرط الاستطاعة. ولذلك جاءت الآية التى تقرر الاستثناءات تالية للآية التى تقرر فريضة صوم شهر رمضان. قال تعالى ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ (البقرة: ١٨٤) وبناءً على هذا نظر العلماء فى حال المرضى والمسافرين والذين يطيقونه، فنشأ فقه واسع عميق، هو "فقه حال"، طالما أنه نَظَرٌ فى أحوال الأفراد من المؤمنين وفردانيتهم المتميزة.

يقول الشافعى رحمه الله: "والحاملُ والمرضع – إذا أطَاقَتَا الصوم ولم تخَافَا على ولديْهما – لم تفطر. فإن خافتا على ولديْهما أفطرتا، وتصدقتا عن كل يوم بِمُدٍّ

---

(١) سنن ابن ماجه؛ جـ٢ ص٨٥٠ رقم ٢٥٤٣، وأخرجه البخارى؛ كتاب المغازى - فتح البارى رقم ٤٠٩٧

حنْطة، وصامتا إذا أمنتا على ولديهما؛ وإن كانتا لا تقدران على الصوم، فهما مثل المريض، أفطَرتا وقَضَتا بلا كفارة؛ إنما تكفِّران بالأثر، وبأنهما لم تُفْطِرا لأنفسهما، إنما أفطرتا لغيرهما؛ فذلك فرق بينهما وبين المريض لا يكفِّر. والشيخ الكبير الذى لا يطيق الصوم، ويقدر على الكفارة، يتصدق عن كل يوم بمُدٍّ حِنْطة، خبراً عن بعض أصحاب النبى ﷺ، وقياساً على من لم يطق الحج أن يحج عنه غيره، وليس عمل غيره عنه عمله نفسه، كما ليس الكفارة كعمله."(١)

ومعلوم أن الأمراض درجات شديدة التفاوت؛ فمنها ما لا يمكن الصوم معه؛ لضعف المريض، وشدة آلامه، وحاجته الماسة إلى الطعام والدواء. ومنها ما يمكن الصيام معه، بمشقة قليلة أو كثيرة. ومنها ما لا أثر للصوم فيه؛ بل منها ما يفيد المريض أن يصوم. فأحوال المرضى واسعة الاختلاف؛ وتبعاً لذلك توجَّب على المسلم أن يدقق فى تقدير حال مرضه، وهو أعْرَفُ الناس به، ثم يستشير طبيبه المسلم الذى يفتيه الفتوى الطبية بناء على المعلومات التى يقدمها له، والمعلومات الطبية التى يعرفها الطبيب. وهذا هو فقه الحال فى الصيام للمرضى، وعلى أساسه يصوم المرء أو يفطر.

أما صوم المسافر فقد اختلف فيه. والسبب هو تباين أحوال السفر، من الطول والقصر، والحر والبرد، ومن اختلاف أحوال المسافرين شدةً وضعفاً. ولفظ "السفر" يشمل كل سفر. فكان فقه الحال ضروريًا إلى جانب فقه النصوص، لتحديد السفر المبيح للفطر.

فعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "كنا نسافر مع النبى ﷺ فلم يَعِبِ الصائمُ على المفطر ولا المفطر على الصائم."(٢) لأن لكل فرد ظروفه الصحية وعاداته وقدراته على احتمال المشاق مع الصيام. وفى هذا كل مسلم فقيه نفسه.

---

(١) الأم؛ جـ٢ ص٨٨

(٢) أخرجه البخارى؛ كتاب الصوم؛ رقم ١٩٤٧ فى "فتح البارى"

وعن جابر بن عبدالله رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ فى سفر، فرأى زحاماً، ورجلاً قد ظُلِّل عليه، فقال: "ما هذا؟" فقالوا: صائم. فقال: "ليس من البرِّ الصوم فى السفر."(١) والمفهوم من هذا الحديث والله أعلم أن الصيام لذلك الرجل ليس من البرِّ، نظراً لضعفه؛ والفطر أيْسَرُ له، فالبرُّ له أن يُفْطر. فليس ثمة خلاف هنا فى الواقع بل هو اعتبار أحوال الأفراد، فى ضوء الرخصة التى جاءت فى الآية الكريمة وفى ضوء قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) وهى آية صوم رمضان؛ وفى ضوء مبدأ الاستطاعة. وهكذا يمكن أن تُرَدَّ اختلافات عديدة إلى تباين الحالات؛ فهى "فقه حال" مُعْتَبَر شرعاً، لا خلافات فقهية.

وفرض صوم رمضان ثابت خالد مطلق، لا نسبية فيه ولا تغيير ولا تطور، شأنه كشأن سائر الشرائع الإلهية.

الحــــج

وفى الحج مجالات عديدة لتباين الأحكام. وأولها يرجع إلى وجود الاستطاعة أو عدمه. فيقول الحق تبارك وتعالى ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران: ٩٧)

ويقول الشافعى: "الاستطاعة وجهان، أحدهما: أن يكون الرجل مستطيعاً ببدنه، واجداً من ماله ما يبلغه الحج، فتكون استطاعته تامة، ويكون عليه فرض الحج، لا يجزيه – ما كان بهذا الحال – إلا أن يؤديه عن نفسه. والاستطاعة الثانية: أن يكون مَضْنُوًّا فى بدنه، لا يقدر يثبت على مركب، فيحج على المركب بحال، وهو قادر على من يطيعه –إذا أمره– أن يحج عنه بطاعته له، أو قادر على مال، يجد من يستأجره ببعضه، فيحج عنه، فيكون هذا ممن لزمتْه فريضة الحج كما قدر."(٢)

(١) أخرجه البخارى؛ كتاب الصوم؛ رقم ١٩٤٦ فى "فتح البارى"
(٢) الأم؛ جـ٢ ص٩٦

والاستطاعة البدنية قد تكون واضحة لا شك فيها؛ وقد تكون مفتقدة لا شك في افتقادها، بسبب عجز أو مرض أو إصابة. وقد تكون ملتبسة، لا يمكن القطع بوجودها أو افتقادها. هنا يحتاج المرء المسلم إلى فقه الحال ليقرر قدرته على الحج أو عدم قدرته. وكذلك الاستطاعة المالية، فيها درجات واضحة، وأخرى ملتبسة، ولا بد للمسلم من النظر الموضوعي الدقيق للوصول إلى الحق في شأن استطاعته، فهو أعرف الناس بحال نفسه، وما له وما عليه من أموال.

وفي الطواف حول الكعبة المشرفة، صرَّح رسول الله ﷺ لأم سَلَمة رضي الله عنها بالطواف راكبةً. فيقول الخبر إنها أخبرت النبي ﷺ بأنها مريضة، فقال لها: "طُوفي من وراء الناس وأنت راكبة." ففعلت، ورسول الله ﷺ يصلي إلى جنب البيت بـ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ﴾ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ: "قدِمَ مكة وهو يشتكي، فطاف على راحلته"[1] وهذه الرخصة معمول بها إلى اليوم، وسيظل يُعمل بها إن شاء الله إلى أن تقوم القيامة.

وصرح النبي ﷺ لبعض الحجاج بالمبيت بمكة ليالي مِنًى. فعن ابن عمر رضي الله عنهما: "أن العباس رضي الله عنه استأذن النبي ﷺ ليبيت بمكة ليالي مِنًى من أجل سقايته، فَأذِنَ له." وهذه رخصة لكل من كان له عذر مماثل من عمل أو مرض أو غير ذلك[2].

والقرآن الكريم يبيح الحَلْق والتحلُّل من بعض محظورات الإحرام لعذر المرض. يقول الله تعالى ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة:١٩٦) وقصة كعب بن عُجْرة رضي الله عنه معروفة؛ فإنه أصابه قَمْل كثير في رأسه، فأمَره الرسول ﷺ بأن يحْلق رأسه، وأن يصوم ثلاثة أيام أو يُطعِم ستة مساكين أو ينسك بشاة[3] ويقول ابن حجر في شرحه: "وسياق الآية يُشعر

---

(١) أخرجه البخاري؛ كتاب الحج؛ "فتح الباري"؛ رقم ١٦٣٢

(٢) نفسه؛ رقم ١٧٤٣

(٣) نفسه؛ رقم ١٨١٤

بتقديم الصيام على غيره؛ وليس ذلك لكونه أفضل فى هذا المقام من غيره، بل السِّر فيه أن الصحابة الذين خُوطبوا شفاهاً بذلك كان أكثرهم يقدر على الصيام أكثر مما يقدر على الذبح والإطعام. "[١] أى أن الخالق عز وجل راعى أحوال عباده، فخيَّرهم بين الصوم أو الصدقة أو الذبح. وكل مسلم فقيه نفسه، وأعلم بالأيْسر له، فيختاره.

والشريعة تقتضى تحرك الحجاج من مزدلفة بعد صلاة الفجر؛ لكن النبى ﷺ أذِنَ لزوجه "سَوْدة بنت زَمْعَة" بالتحرك قبل تحرك الحجيج لعذر لديها[٢]: و"كان عبدالله بن عمر – رضى الله عنهما – يقدِّم ضَعَفَة أهله، فيقفون عند المشْعَر الحرام بالمزدلفة بلَيْل، فيذكرون الله ما بدا لهم، ثم يرجعون قبل أن يقفَ الإمام، وقبل أن يدْفَعَ .. وكان يقول: أرْخَصَ فى أولئك رسول الله ﷺ "[٣].

هذه الرخص الشرعية أساسها تباين الأفراد؛ فشريعة الحج عامة، خالدة، مطلقة؛ لكن شروط انطباقها قد تُفتَقَد فى حالات فردية خاصة؛ وعندئذ يرخص لأصحاب تلك الحالات بالتحلل من بعض القواعد. وليست هذه استثناءات، ولا تغيرات، ولا تطورات بل مراعاة لأحوال العباد من المرض والعجز والعُسر وغير ذلك من الأسباب. فعموم القاعدة مشروط بالاستطاعة والخلو من الأعذار؛ فإذا افْتُقِدت الشروط لم تنطبق.

الزكـــاة

والتباين أو التغيير فى مستحقى الزكاة يرجع إلى اختفاء فئات نَصَّ القرآن على أحقيتها فيها. يقول الحق تبارك وتعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ

---

(١) أخرجه البخارى؛ كتاب الحج؛ "فتح البارى"، شرح الحديث رقم ١٨١٤

(٢) ابن ماجه؛ رقم ٣٠٢٦

(٣) أخرجه البخارى؛ كتاب الحج؛ "فتح البارى"؛ رقم ١٦٧٦

﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة : ٦٠) وقد اختفت فئات من هؤلاء، وَالْتَبَسَ الأمر فى بعضهم الْتباساً كبيراً.

فالفقراء والمساكين اليوم غيرهم بالأمس، من حيث ارتفاع مستوى معيشة الناس بصفة عامة. فقد يجوز للبعض أن يزعم أن الفقراء والمساكين لم يعد لهم وجود بالمعنى والمستوى القديم الذى كان فى صدر الإسلام. وقد رَفَضَ مبدأ الزكاة كاتب شهير هو خالد محمد خالد، كان واعظاً فى الجمعية الشرعية، ثم اجتذبته الأفكار الاشتراكية، فقال عن الزكاة إنها "اشتراكية الصدقات"، و "إنها لا تَحِلُّ لأُمَّة كريمة رفيعة."[1] والحق أن الفقر نسبى، وكذلك المسْكنة. وقد تعرض لتعريف الفقر والمسكنة عدد من المفسرين والفقهاء عند تفسيرهم للآية. ونحن نختار القول بأن الفقير هو من لا يملك شيئاً؛ والمسكين هو من لا يملك قدر الكفاية.[2] والفقراء والمساكين بهذا التعريف موجودون فى كل عصر. وإذا اختفى الفقراء فى بعض المجتمعات، فالمساكين لا يمكن أن يختفوا، لأن الحياة الحديثة تضيف أعباء كثيرة ثقيلة على الناس، من المساكن، والملابس والمطاعم، والتعليم والصحة... إلخ. ولذلك يقابلنا المتسولون حتى فى أمريكا وأوربا، أغنى بلاد العالم.

والمسلم اليوم لا يجد صعوبة فى العثور على المستحقين لزكاة ماله. وقد أفتَى بعض الشيوخ بأن موظفى الدولة فى مصر يستحقون الزكاة، أو معظمهم إن شئنا الدقة. ثم إن نَقلَ الزكاة جائز، فإذا افتُقد الفقراء فى بلد، أعطيت الزكاة إلى أهل بلد آخر، أو إلى دولة أخرى. والمشروعات الخيرية التى تعمل لصالح الفقراء كثيرة، وتواجه أزمات مالية متصلة. وهنا تبرز الحاجة إلى فقه الحال، لكى يُصيب المزكّى المستحقين، ولا يعطيها لغيرهم، لأن الزكاة مثل الدَّيْن، لا تسقط عن المسلم إلا إذا أداها لمن

---

(١) انظر كتابه: من هنا نبدأ؛ ص ٤١

(٢) ابن سلام؛ كتاب الأموال؛ رقم ١٩٤٤ ص٥٢٤ (والهامش)، وص٥٣٥

يستحقها. وكل مسلم يعيش في وسط اجتماعي خاص، يختلف عن الأوساط التي يعيش فيها غيره، والرسول ﷺ يقول: "لا تَحل الصدقة لغني." فمن هو الغني؟ سؤال آخر لـه أهميته في فقه الحال في الزكاة، لكيلا يهدرها المسلم بإعطائها لمن لا يستحقها!

وقد اختلف الأئمة من أهل السُّنة في تعريف "الغني" الذي لا يحل له أن يأخذ من الزكاة.

فقال الشافعي: إنه أقل ما ينطبق عليه اسم الغني.

وقال أبو حنيفة: هو مالك النصاب (يعني نصاب الزكاة).

وقال مالك: ليس في ذلك حد، إنما هو راجع إلى الاجتهاد.

ويقول ابن رشد إن تعريف الشافعي هو المعنى اللغوي؛ وبهذا يكون "الغني" معنى ثابتاً. وتعريف مالك يفيد أن "الغني" :"يختلف باختلاف الحالات والحاجات والأشخاص والأمكنة والأزمنة وغير ذلك."(١)

وفي حسباني أن مذهب مالك هو الأرجح، لأن "الغني" بمقاييس القرن الماضي مثلاً ربما يعد اليوم من الفقراء، لأن دخول الأفراد ارتفعت، والدخل العام تضاعف، كما أن حاجات الأفراد تضاعفت. فهذه أحوال جديدة متغيرة، وتبعاً لذلك لابد أن يتغير حَدُّ "الغنَى" و"الفقر" و"المسْكَنَة."

إن الزكاة شريعة خالدة ثابتة لا ينالها أدنى تغير أو تطور. وسيظل هناك من يستحقون العون المالي من إخوانهم الأغنياء. لكن أحوال الناس تتغير؛ ولهذا يتحتم ممارسة فقه الحال لإيتاء الزكاة إلى الجديرين بها. والفقهاء يرخِّصون إيتاء الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية المذكورين في الآية الكريمة (سورة التوبة: ٦٠) فقال

---

(١) بداية المجتهد، لابن رشد، جـ١ ص٣٦٢، ٣٦٣

حذيفة رضى الله عنه: " إذا وَضَعْتَ الزكاة فى صنف واحد من الأصناف الثمانية أَجْزَأك. " وقال عطاء بن رباح رضى الله عنه. "لا بأس به."[1] وهذا تصرف عملى كثيراً ما يفرض نفسه على المزكين.

وإذا كانت هناك حاجة ماسة لإنجاز مشروع خيرى، أو لإيواء مُشَرَّدين فى كارثة أو نازلة، يجوز إخراج الزكاة مقدماً - زكاة سنة وسنتين وثلاث سنوات، إذا كان فى استطاعة الرجل أن يفعل. وهناك آثار بذلك. فيقول أبو عبيد بن سلام: "وهذه الآثار كلها هى المعمول بها عندنا: أن تعجيلها يقضى عنه، ويكون فى ذلك محسناً."[2] وقد عشت تجربة اقتضت إخراج الزكاة مقدماً لثلاث سنوات. ولولا هذا لما أمكن إنجاز المشروع الذى يستفيد منه الفقراء والمساكين وغيرهم. وما أكثر النوازل العامة التى تلم بالمسلمين فى هذا العصر، من حروب وطوفان وأوبئة وزلازل، مما يضطرهم لطلب الغوث من الجهات الأجنبية. والمسلمون أحرى بأن يغيثوا إخوانهم فى كل مكان من أموال الزكاة، ومن الصدقات، وما يسميه العلماء "سَدُّ الخَلاَّت؛ فحين تقع نازلة بالمسلمين يصبح فرضاً على سائرهم أن يبادروا إلى عونهم بالمأوى والغذاء والدواء والحماية، حتى تزول النازلة. ومن واجب السلطان المسلم أن يفرض أنواعاً من الضرائب، تُسمى "التوظيف" على أموال الأغنياء، فوق الزكاة، لمواجهة الكوارث. وربما احتاجت الأمة إلى إسهام الفقراء فى ذلك، كل بحسب استطاعته.

ويلاحظ أن الزكاة مقدَّرة تقديراً كميًّا دقيقًا يتفق مع مقدار المال الذى حال عليه الحول. لكن سدَّ الخَلاَّت ليس مُقدراً تقديراً كمياً كالزكاة المفروضة. مقدار سَدِّ الخَلَّة هو ما يسدُّ الخَلة: من المأوى أو الطعام أو الكساء أو النصرة، ولذلك كان: "من الأمور التى يترك تقديرها لطاقة الشخص ولتقديره"[3] فالمقدار يتحدد من جهتين: من جهة حاجة المحتاج، ومن جهة قدرة الباذل.

---

(١) ابن سلام؛ كتاب الأموال؛ رقم ١٨٣٥، ورقم ١٨٣٦

(٢) نفسه؛ رقم ١٨٣٥، ص٥٣٣- رقم ١٨٩١

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة؛ أصول الفقه؛ الفقرة رقم ٣٨ ص٣٠، ٣١

وهنا يحتاج المسلم لفقه الحال لتمييز أصحاب الخلات من الأدعياء، وتمييز مدى الخلة لدى كل فرد على حدة، وقدرة كل فرد على الإسهام بشيء في سدّها.

ويُعْفَى من الزكاة أولئك الذين يقعون فريسة الوباء أو الطوفان أو القحط. وهذا بَدَهي. فهم يستحقون أن تُعطى إليهم نسبة من الزكاة؛ فيقول ابن سلام: "فإذا تأخرت الصدقة عن قوم عاماً -لحادثة تكون حتى تتلف أموالهم- لم تُثَنَّ في قابل (يعني: لا تُؤخذ منهم مضاعفة في العام التالي) صدقة العام الماضي، ولكنهم يؤخذون بما في أيديهم للعام الذي يصَّدَّقون فيه."(١)

وقد أعفَى النبي ﷺ الخيل والعبيد من الزكاة، لحكمة يعلمها الله. فالخيل مال، والعبيد مال. لكن لا زكاة فيهما. ومن أروع ما سجله التاريخ أن أهل الشام طلبوا من أمير بلادهم أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه أن يأخذ منهم زكاة الخيل والعبيد! لكن الأمير الذي كان يعلم بحديث النبي ﷺ القائل: "ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة."(٢) أبَى أن يأخذ شيئاً. ثم كتب إلى أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، فرد عليه عمر قائلاً: "إن أحبوا فخذها منهم واردُدْها عليهم" قال مالك: يعني ردها على فقرائهم. وقول عمر: "إن أَحَبُّوا" معناه أنها تبرع، لا زكاة؛ ولذلك لم يأخذ منها شيئاً لبيت المال، وأمَرَ أبا عبيدة بأن يردها على فقرائهم.

ثم إن الشافعي أشار إلى تفرقة ممكنة وهي أن الخيل المُعْفَاة ليست للتجارة؛ "فَأمّا خيل تتناج فنأخذ منها كما أخذ عمر بن الخطاب."(٣) لأنها تشبه الإبل عندئذ.

وهذا هو فقه الحال فيما فيه زكاة وما ليس فيه، ومتى تصبح فيه زكاة، وما هو تبرع، يؤخذ من الأغنياء بإرادتهم ومبادرتهم، ويرد على فقرائهم.

---

(١) ابن سلام؛ السابق؛ ص٣٤٢- رقم ٩٨٢

(٢) ابن ماجه - رقم ١٨١٢

(٣) الأم؛ جـ٧ ص٢٣٠

فشريعة الزكاة لا تقبل ادنى تطوير؛ وحتى لو رغب بعض المسلمين فى توسيع نطاقها، فلا يجوز ذلك. ولا أمير المؤمنين يستطيع ان يغير شيئاً فيُدْخِل "الخيل" مع سائر الحيوانات.

وقد أبَى نصارى بنى تغلب ان يدفعوا الجزية، ورضوا ان يدفعوها باسم الزكاة! فقال لهم: "سَمُّوها ما شئتم!" ويترتب على هذا ان تضاف إلى أموال الجزية؛ ويتم التصرف فيها بهذا الوصف لا على أنها زكاة.(١) فتغيير الاسم لا يغير صفتها الشرعية، وتبعاً لذلك لا يغير مصارفها.

التيمم

التيمم منصوص عليه فى القرآن الكريم. فهو ثابت ومطلق وأبدى. لكن جواز التيمم له شروط عديدة. وفقه الشروط هو فقه الحال. والمسلم هو الذى ينظر فى حال نفسه ثم يقرر جواز التيمم أو عدم جوازه.

قال تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ (المائدة: ٦) وفى السُّنة المطهرة، جاء قول النبى: "....وجُعِلتْ لى الأرض مسجداً وطهوراً.."": (٢) وأجاز علماء الصحابة التيمم مع وجود الماء بشروط:

قال عطاء رضى الله عنه إنه يجوز التيمم فى الحضَر إذا لم يجد الماء وخاف فَوْتَ الصلاة(٣).

---

(١) ابن سلام؛ رقم ١٦٩٨-١٧٠٠- ص٤٨٢، ٤٨٣ والهامش
(٢) أخرجه البخارى-كتاب التيمم- فتح البارى؛ جـ١ ص٤٣٦- رقم ٣٣٥
(٣) نفسه؛ رقم٣٣٦- ص٤٤١

وقال الحسن في المريض عنده الماء، ولا يجد من يناوله: يتيمم[1].

وعن عمران بن حصين: "ان رسول الله ﷺ راى رجلاً معتزلاً لم يصل مع القوم، فقال: يا فلان ما منعك أن تصلى مع القوم؟" فقال: أصابتنى جنابة، ولا ماء. قال: عليك بالصعيد فإنه يكفيك."[2]

وعلى أساس من القرآن والسُّنة، قال الفقهاء بجواز التيمم:

للجريح والمريض إذا خاف على نفسه من استعمال الماء.

وقد تيمم عمرو بن العاص من خوف البرد.

وأما أحمد فلا يبيح التيمم إلا خوف التلف، والمرض.

وإذا خاف على ماله من الضياع.

وعند الضرر والضرورة، فى أثناء بحثه عن الماء.

وشروط أخرى عديدة.[3] وفقه الحال هو فقه الشروط. والمسلم هو الذى يحدد إن كان جرحه أو مرضه يبيح له التيمم؛ وكذلك الأعذار والأضرار الأخرى المتباينة يقدرها الفرد لنفسه وليس فى هذا أى أثر للتطوير.

الصلاة

وفى الصلاة تراعى الشريعة الغراء أحوال المسلم وأعذاره. ففى السفر حيث تواجه المسافر صنوف من المشقات -أبيح قصر الصلاة. فيقول ابن عباس رضى الله عنهما: "اقام النبى ﷺ - تسعة عشر يَقْصُر. فنحن إذا سافرنا تسعة عشر قصرنا، وإذا زدنا أتممنا."[4]

---

(١) أخرجه البخارى -كتاب التيمم - فتح البارى؛ جـ١ رقم٣٣٦- ص٤٤١

(٢) المغنى لابن قدامة؛ جـ١ ص٢٥٧

(٣) المغنى لابن قدامة؛ ص٢٥٨، ٢٥٩

(٤) فتح البارى؛ رقم ١٠٨٠ جـ٢ ص٥٦١

وفى السفر أيضاً رخص النبى ﷺ فى الجمع بين المغرب والعشاء.[1] وبين الظهر والعصر.[2] وكان ﷺ يصلى التطوع وهو راكب.[3] وكان يومئ للركوع والسجود[4] وذلك سنة لمن لم يستطع؛ و "بهذا قال الجمهور."[5] ولعذر المرض صلى النبى ﷺ قاعداً.[6] وأجازت السُّنة الصلاة مضطجعاً.[7]

وفى البرد والمطر يصلى المسلم فى رَحْله أو بيته. فعن نافع: "أن ابن عمر أذَّن بالصلاة – فى ليلة ذات برد– ثم قال: ألاَ صَلُّوا فى الرحال. ثم قال إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن –إذا كانت ليلة ذات برد ومطر– يقول: ألاَ صَلُّوا فى الرحال."[8]

وتقديراً لحال رجل مسلم سمح له باتخاذ مصلى فى بيته. فعن محمود ابن الربيع الأنصارى: "أن عِتْبان بن مالك كان يؤم قومه وهو أعمى، وأنه قال لرسول الله ﷺ: "يا رسول الله، إنها تكون الظلمة والسيل، وأنا رجل ضرير البصر، فَصَلِّ يا رسول الله فى بيتى مكاناً اتخذه مُصَلَّى. فجاءه رسول الله ﷺ فقال: "أين تحب أن أُصَلى؟" فأشار إلى مكان من البيت. فصلى فيه ﷺ."[9]

وعن أبى قتادة عن النبى ﷺ قال: "إنى لأقوم فى الصلاة أريد أن أطوِّل فيها، فَأسمع بكاء الصبى فَأتجوَّز فى صلاتى كراهية أن أشق على أُمِّه."[10]

ويقول ابن حجر فى شرحه إن هذه الأحاديث تبين شفقة النبى ﷺ بأصحابه "ومراعاة أحوال الكبير منهم والصغير."[11] ومراعاة الأحوال هو فقه الحال الذى يرخص قصر الصلاة فى السفر؛ وللأعمى أن يتخذ مُصَلًّى فى بيته، والتجوز فى الصلاة لبكاء طفل خشية المشقة على أمه. ولصاحب العذر أن يصلى قاعداً.

---

(١) فتح البارى؛ جـ ٢ رقم ١١٠٦ .
(٢) نفسه؛ رقم ١١١١
(٣) نفسه؛ رقم ١٠٩٣
(٤) فتح البارى؛ رقم ١٠٩٦
(٥) نفسه؛ شرح ابن حجر؛ ص٥٧٤
(٦) نفسه؛ رقم ١١١٣
(٧) نفسه؛ رقم ١١١٥
(٨) نفسه؛ رقم ٦٦٦
(٩) نفسه؛ رقم٦٦٧
(١٠) نفسه؛ ص٧٠٧
(١١) نفسه؛ الشرح ص٢٠٢

ومن الجليّ أن هذه التباينات لا تمس ثبات شريعة الصلاة من قريب أو بعيد بأية شبهة تغيير أو تطوير أو نسبية.

الجهـــاد

والجهاد فى سبيل الله من أعظم العبادات الإسلامية. ويلاحظ لطفُ الله وعطفُه على الأمة المسلمة فى تأخير فرض القتال إلى أن صارت قادرة عليه. ففى البدء نَهَاهُم اللهُ عن القتال بقوله جلَّ وعلا ﴿ **كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ** ﴾ (النساء: ٧٧) ثم أذن الله تعالى لهم بالقتال بعد الهجرة، وبعد أن تأسست الدولة الإسلامية الأولى، فقال تعالى ﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ** ﴾ (الحج: ٣٩،٤٠) وبعد الإذن فُرض عليهم القتال فى سبيل الله، فقال ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ** ﴾ (البقرة: ٢١٦)

وفى هذا يقول الإمام الشافعى رحمه الله: "ولما مضت لرسول الله ﷺ مدة من هجرته، أنعم الله تعالى فيها على جماعةٍ باتِّباعه، حَدَثَ لهم بها - مع عون الله - قوة بالعدد لم تكن قبلها، ففرض الله تعالى عليهم الجهاد، بعد إذْ كان إباحة لا فرضاً."[١] تغيرت حال الأمة من الضعف إلى القوة فكُلفت بما صارت تقدر عليه.

فهذا ليس تطوراً ولا تغييراً فى فرض القتال، بل هو تكليف ما يُطاق منه؛ وقد تنَزَّه الله تعالى عن تكليف ما لا يطاق كمبدأ عام، فقال جلَّ شأنه ﴿ **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ وهوالمبدأ العام الذى يحكم الكثير من تباين الأحكام فى الشريعة.

وهذا المبدأ نفسه هو الذى يُستَنَد إليه فى إعفاء بعض المسلمين من الجهاد. قال تعالى ﴿ **لَيْسَ عَلَى الأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى**

---

(١) الأم، جـ٤ ص٨٥

الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ (الفتح : ١٧) وقال تعالى : **﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾** (التوبة : ٩١) وأخْرَجَ الشيْخَان عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما، قال : "جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فَاستْأذنه فى الجهاد، فقال : "أحَيٌّ والداك؟" قال : نعم . قال : "ففيهما فجاهد ." والمفهوم ضمناً أن النبى ﷺ كان قد علم بحاجة والديه له.(١)

ومن البَدَهى أن الأعمى والأعرج والمريض والضعيف والذى لا يجد النفقة، لا يستطيعون الجهاد، ولذلك لا يُكلَّفون به . وكذلك الذين يحتاجهم أهلُوهم حاجة ماسة؛ فهذه حالات فردية تسوِّغ الإعفاء من الجهاد نهائيًا أو مؤقتاً حتى يزول السبب المانع . والشريعة **﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ﴾** ثابتة خالدة أبدية، لا يمسها تغيير ولا تطوير ألْبَتة .وهذه الإعفاءات لا تزال تمنح لبعض المطلوبين للتجنيد فى هذا العصر؛ مما يدل على أنها بدهية تشريعية .

وربما يطلب الجندى إعفاءه من الخدمة العسكرية حتى بعد أن التحق بالجيش وسافر إلى جبهة القتال . يقول الشافعى : إن هناك أعذاراً وشروطاً لذلك : منها أمْن الطريق، والمرض، والإصابات، وموافقة السلطان، وحال الجيش وحاجته إليه . وهذا كله يتطلب النظر والتقدير، من جانب القيادة؛ وذلك هو فقه الحال الذى ينظر فى حالة كل طالب إعفاء، فيعفى البعض ولا يعفى البعض.(٢)

وقد كان رسول الله ﷺ يقدر الأفراد من رجاله المجاهدين المتميزين ويخصهم بالجوائز والحوافز. ولا ريب أن الجندى المسلم يجب أن يقاتل فى سبيل الله دون انتظار لجوائز دنيوية من أى نوع . لكن الطبيعة البشرية تحتاج إلى الحوافز الدنيوية إلى جانب البواعث الإيمانية الأساسية؛ والإسلام لا ينكر الطبيعة البشرية، بل يعدلها ويسويها .

---

(١) راجع كتابى : نقد الإسلاميين المعاصرين؛ المبحث الأول حيث تجد تفاصيل المسألة.
(٢) الأم؛ جـ٤ ص٨٧

ففى يوم "أُحُد" اخذ النبى ﷺ سيفاً وقال: "من ياخذ هذا بحقه؟" فاخَذَه أبو دُجانة سماك بن خرشة، فَفَلَقَ به هَامَ المشركين.[١] وكان أبو دجانة مقاتلاً باسلاً، أبْلَى البلاء الحسن يوم بدر، ثم يوم "أُحُد".

والحديث الشريف ينص على أن: "مَنْ قَتَلَ قَتيلاً فَلهُ سَلَبُه." شريعة للجند المقاتلين فى سبيل الله. وقد طبق قادة الجيوش الإسلامية هذه الشريعة الجهادية العظيمة. ففى الجهاد لفتح بلاد فارس، سنة ١٥هـ، قَتَلَ "أبو نُباتَة نَائل بن جُعْشُم" "شهريار" – أحد قادة المجوس؛ وتطبيقاً للسُّنة، أخذ سلاحه وفرسه ومتاعه وسِوَارَيْه؛ وأمره سعد بن أبى وقاص قائد جيوش المسلمين أن يلبس أساور "شهريار" ودرعه ويركب جواده! والغاية من وراء ذلك إظهار التقدير لذلك المقاتل الشجاع، وحَفْزُ غيره على الاقتداء به. وكذلك قَتَلَ "زُهرة بن حَوِيَّة" المجاهد الفذ "الجَالَنوْس" أحد ملوك المجوس، وأحرز سلاحه ومتاعه. لكن القائد العام رأى أن يسترده منه لوجهة نظر لديه. وكتب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بما حدث، فرد عليه "عمر" مستنكراً فِعْلتَه وقال: "تَعْمَدُ إلى زُهرة، وقد صَلِيَ ما صَلِي به، وقد بقيَ عليك من حربك ما بقيَ؟ تَكْسِرُ قَرْنَه وتُفسدُ قلبه؟! امْضِ له سَلَبَه، وفَضِّله على أصحابه عند العطاء بخمسمائة."[٢] فأحرز زُهرة السَّلَبَ، والعطاء معاً، بإنصاف أمير المؤمنين له.

وأشهر من هؤلاء البطل الفذ "القعقاع بن عمرو" وكتيبته "الخَرْسَاء". ففى مطاردته لفُلُول المجوس قبض "القعقاع" على رجل منهم كان يحمل معه ثروة هائلة قوامها أحد عشر سيفاً، منها سيف لكسرى وآخر للنعمان ودروع عديدة. فأمر سعد ابن أبى وقاص بتوزيع السيوف على رجال "الخرساء" إلا سيف كسرى وسيف النعمان، فقد بعث بهما إلى أمير المؤمنين فى المدينة المنورة ليراهما المسلمون ويفرحوا بنصر الله.

(١) الإصابة فى تمييز الصحابة؛ جـ٤ ص٥٨، ٥٩
(٢) تاريخ الطبرى؛ أخبار سنة ١٤

وأرسل "عمر" أربعة أسياف وأربعة أفراس لتوزع على المتميزين من المقاتلين، فكان نصيب القعقاع ورجاله الأربعة الأفراس.

هنا يبرز تقدير القادة العظام للأفراد المتميزين، تطبيقاً للسنة النبوية الشريفة؛ ولا تزال الجيوش فى العالم كله تلتزم بهذا المبدأ لتحفيز الجنود والضباط على الإقدام فى مواجهة العدو، فتمنح الجوائز والرتب والنياشين للأفراد المتميزين. وهكذا الأمر أيضاً فى المجالات العلمية والعملية والأدبية والفنية فى العالم كله.

والشريعة العادلة تعطى الفارس ثلاثة أسهم، والراجل سهماً واحداً. فعن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قسم رسول الله ﷺ يوم خَيْبَر للفرس سَهْمَيْن وللرَّاجِل سهماً. قال: فَسَّره "نافع" فقال: إذا كان مع الرجل فرس فَلَه ثلاثة أسهم، فإن لم يكن له فرس فَله سهم واحد." (١) وهذه مقتضيات العدالة؛ إذ كانت الخيل مكلِّفة، ولا يقْدر عليها إلا القليلون. ويُذكر أن المسلمين يوم بدر كانت لديهم ثلاثة أفراس فقط!

ولقد بينا من قبل أن العدالة الإسلامية تقتضى أن ينال كل إنسان ثمرة عمله. وعمل الفارس فى الحرب أكبر كثيراً من عمل الراجل. وقد قَدَّر النبى ﷺ أن جهد الفارس يساوى ثلاثة أضعاف جهد الراجل، وعلى ذلك كانت القسمة العادلة. والأساس فى هذا هو النظر فى أحوال المقاتلين وفردانيتهم، وذلك من فقه الحال فى الجهاد، وليس فيه تطوير أو تبديل.

* * *

(١) أخرجه البخارى، كتاب المغازى - فتح البارى؛ جـ٧ ص٤٨٤-رقم ٤٢٢٨

المبحث الخامس

هل يمكن تطوير المعاملات؟

تمهيد

المبدأ العام الحاكم فى المعاملات المالية والتجارية كلها هو -أولاً- التراضى أو الرضا؛ لقول الله ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ (النساء: ٢٩) والرضا يعنى انتفاء الإكراه والقسر؛ أى أن حرية إرادة التعامل من الطرفين شرط ضرورى لصحته شرعاً؛ وأى إكراه أو إجبار يفسد المعاملة ويبطلها.

والمبدأ العام الثانى الحاكم هو: العدل، أو انتفاء الظلم؛ وما تحريم الربا إلا لأنه ينطوى على ظلم لأحد الطرفين. والظلم محرم فى الإسلام تحريماً قاطعاً باتًّا ولا يجوز بحال. والآيات الدالة على صحة هذا المبدأ العام عديدة؛ من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (الشورى: ٤٢) وقوله جل جلاله فى تحريم الربا ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٩) وهذه هى ثوابت المعاملات المالية.

الثابت والمتغير فى البيع

لكن البائع المسلم يجب عليه أن ينظر فى حال المشترى، فضلاً عن التزامه بالمبدأين السابقين، ويتبين أغراضه من شراء البضاعة أو السلعة أو الآلة. فإذا علم أنه

سوف يستعملها فى فساد أو عدوان أو أذى أو معصية، كان عليه أن يمتنع عن بيعه إياها. يقول الإمام ابن حزم فى هذا: "ولا يحل بيع شيء مما يوقن أنه يعصى الله به أو فيه. وهو (بيع) مفسوخ أبداً، كبيع شيء يُنبذ أو يُعصَر ممن يوقن أنه يعمله خمراً؛ وكبيع الدراهم الرديئة (أى المزيفة أو المغشوشة) ممن يوقن أنه يدلِّس بها؛ أو كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدُو بها على المسلمين؛ أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه. وهكذا فى كل شيء، لقول الله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢). والبيوع التى ذكرنا تعاون ظاهر الإثم والعدوان بلا تطويل؛ وفَسْخُها تعاون على البر والتقوى."(١) وأما إذا لم تظهر نية المشترى: فالبيع صحيح طالما كان العقد صحيحاً."(٢)

فالبائع المسلم يحترم حرية إرادة المشترى، ويتجنب ظلمه. وفضلاً عن ذلك يعيقه عن المعاصى والآثام حين يمتنع عن بيع الأشياء التى يعلم أنه سوف يستعملها فى إثم أو معصية لله تعالى. ولذلك يهتم بمعرفة حاله وغايته ثم يقرر أن يبيعه أو لا يبيعه. إنه يريد أن يكسب دون ريب، ولكن ليس على حساب المجتمع، وليس بما يعين على غضب الله. وهذا مبدأ مدهش بحق، لأنه يبيِّن الالتزام بالطاعة لله تعالى فى البيع. وتزداد دهشتنا إذا قارنا هذه المبادئ التجارية بالمبادئ الرأسمالية أو الاشتراكية، التى يكون فيها الكسب هو وحده الشغل الشاغل للبائع. ولْنحاول أن نتخيل كيف يكون حال السوق، وحال المجتمع عامة، إذا استطعنا إحياء هذا المبدأ العظيم. وإحياؤه ليس مستحيلاً. فهو حى، مُطبَّق، ومحترم لدى كثير من أبناء الإسلام الملتزمين. والتحلل منه أيضاً سائد فى البيئات المتغربة التى جَرَفَتها المادية والنفعية والأنانية.

---

(١) ابن حزم؛ المحلى؛ جـ٩ ص٢٩، ٣٠ - المسألة رقم ١٥٤٢؛ وأيضاً المسألة رقم ١٥٦٨

(٢) الشافعى؛ الأم؛ جـ٣ ص٦٥

ومن الجلى أن المفتى إذا سئل فافتى ببيع العنب - مثلاً - لإنسان، وبمنع البيع لآخر، لا يمكن أن يقال إنه "طوَّر!" الشريعة، أو غيَّرها، أو أنه يحابى هذا، ولا يحابى الآخر، ولا يمكن أن يقال إن الشريعة نسبية تحرِّم الشىء نفسه الذى تحلله! فما هو حرام بالنسبة لإنسان، حلال بالنسبة لغيره.. ..إلخ! فهذه أخطاء فادحة؛ والحق أن فقه الحال هو الذى يقتضى ذلك. فالتغير راجع إلى تغير أحوال الأفراد وأغراضهم لا إلى تغيير فى مبادئ البيع مطلقاً، فهى ثابتة خالدة أبدية، كسائر قواعد الشريعة ومبادئها.

وفقه الحال واجب أيضاً عند الشراء، بُغْيَة التمييز بين أحوال البائعين وحالات البضائع. فإذا كان البائع عدواً للمسلمين، كشأن الصهاينة المحتلين لفلسطين، كان حراماً على المسلمين أن يشتروا منتجاتهم، لأن ذلك تقوية لاقتصادهم ولجيشهم. وإذا كانت البضائع من المحرمات، أو مختلطة بمحرمات، توجَّبَ على المسلم عدم شرائها. واليوم وقد اختلطت المحرمات واتخذت أسماء مضللة، سواء كانت أطعمة أو ملابس أو آلات، واتخذت الخداع وسيلة كيلا يعرف المشترى مصدرها، صار فقه الحال أشد وجوباً. وبضائع الصهاينة تملأ أسواق المسلمين دون أن يبين أن مصدرها الكيان الصهيونى المغْتصِب، وربما وُضعت عليها عبارات تزعم أنها من صنع دولة أخرى!

يقول ابن حزم رحمه الله: "وإن كان التجار المسلمون إذا دخلوا أرض الحرب -يعنى أرض العدو المحارب - أُذِلُّوا بها وَجَرَتْ عليهم أحكامُ الكفار، فالتجارة إلى أرض الحرب حرام، ويُمنَعون من ذلك، وإلا فنكرهها فقط. والبيع منهم جائز، إلاَّ ما يَتَقَوُّون به على المسلمين من دواب أو سلاح أو حديد (دروع)، أو غير ذلك. فلا يحل بَيْعُ شىء من ذلك منهم أصلاً .... فتقويتهم بالبيع وغيره -مما يَتَقَوُّون به على المسلمين حرام؛ ويُنَكَّلُ مَنْ فَعَلَ ذلك، ويبالغ فى طُول حَبْسه."[1] فالتجارة التى أحلها الله تصبح حراماً فى هذه الحالات وغيرها من مثلها.

---

(١) ابن حزم؛ المحلى؛ جـ٩ ص٦٥ - المسألة رقم ١٥٦٨ - وانظر بداية المجتهد، لابن رشد؛ جـ٢ ص١٤٢

وقد يُظَن ان بعض الحالات تسوِّغ التحلل من بعض المبادئ، ولا تكون كذلك.
ولقد قال أبو حنيفة رحمه الله: "لو ان مسلماً دخل ارض الحرب بامان (يعنى بامان من أهلها)، فباعهم الدرهم بالدرهمين، لم يكن بذلك باس، لأن أحكام المسلمين لا تجرى عليهم. فبأى وَجْهٍ اخَذَ اموالهم برضاهم، فهو جائز." وعارض الأوزاعى رحمه الله رأى أبى حنيفة وقال إن الربا حرام على المسلم "فى أرض الحرب وغيرها، لأن رسول الله ﷺ قد وضع من ربا أهل الجاهلية ما أدركه الإسلام من ذلك. وكان أول ربا وضعه ربا العباس بن عبدالمطلب رضى الله عنه (عم النبى ﷺ). فكيف يستحل المسلم أكل الربا فى قوم قد حَرَّم الله تعالى عليه دماءهم وأموالهم؟ (بناء على الأمان الذى منحوه إياه). وقد كان المسلم يبايع الكافر فى عهد رسول الله ﷺ فلا يستحل ذلك. وقال أبو يوسف (وهو تلميذ أبى حنيفة): "القول كما قال الأوزاعى: لا يحل هذا ولا يجوز." وقال الشافعى: "القول كما قال الأوزاعى وأبو يوسف، والحجة كما احتج الأوزاعى."(١)

هنا وقع خطأ فى فقه الحال من قبل أبى حنيفة، فظن أن حال المسلم فى أرض العدو تجيز له الربا المحرم قطعاً، وكان اعتراض الأوزاعى فى محله، ولذلك وافقه أبو يوسف والشافعى.

ونحن اليوم مُعرَّضون لأخطاء من هذا القبيل. واجتناب الخطأ فى هذا يتطلب دقة فى تقدير "الحال" الذى يتفرد به الشخص أو الشيء أو الجماعة، وهل يجيز لنا إعفاءه من حكم، أو تخفيف عقوبة أو غير ذلك، أو العكس، كأن يكون "الحال" مسوغاً للإعفاء أو التخفيف، أو تأجيل تطبيق عقوبة مثلاً، ولكننا نميل إلى إمضاء الحكم فوراً. إن الفقيه ربما يكره كل استثناء ويحب التطبيق الكلى العام، كأن القاعدة الشرعية حقيقة هندسية، وليس الأمر كذلك!

ـ ومن الجلى أن هذا كله لا يعنى أى تطوير فى شريعة البيع الخالدة المطلقة.

---

(١) الأم، جـ٧ ص٣٢٦

الحجـــــر :

والأصل فى الإسلام -كما ذكرنا آنفاً- أن لكل إنسان حق التصرف فى ماله، "من غير فرق بين أنواع التصرفات، فلا يمنع منها إلا ما قام الدليل على منعه."(١) لكن بعض الأحوال قد تطرأ على الفرد، وعلى ذلك يجوز منعه من التصرف فى ملكه. من ذلك مثلاً: "الدَّيْن". فمن حق الدائن أن يطلب الحجر على مال المدين لكى يَسْتَوْفى حقه. وقد رُوى عن كعب بن مالك أن النبى ﷺ حَجَرَ على "مُعاذٍ" ماله وباعه فى دين كان عليه.(٢) ويقول الشوكانى: "وقد استدل بحَجْره ﷺ على "معاذ"، على أنه يجوز الحجر على كل مديون، وعلى أنه يجوز للحاكم بيع مال المديون لقضاء دينه، من غير فرق بين مَنْ كان مالُه مستغرقاً بالدين ومن لم يكن مالُه كذلك."(٣)

ويجوز الحجْر على السَّفيه البالغ، والمبذِّر، وسيئ التصرف: "والحكمة فى الحجْر على السفيه أن حفظ الأموال حكمة، لأنها مخلوقة للانتفاع بها بلا تبذير. ولهذا قال تعالى ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً ﴾ (الإسراء: ٢٧)... "والسَّفه المقتضى للحَجْر - عند من أثْبَتَه- هو صرف المال فى الفسْق أو فيما لا مصلحة فيه ولا غرض دينيا ولا دنيويا، كشراء ما يساوى درهماً بمائة، لا صَرْفُهُ فى أكْل طيب، ولبْس نفيس، وفاخر المشموم، لقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢) وقال تعالى ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: ٥) ويُروَى أن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب اشترى أرضاً غير صالحة للزراعة بستين ألف درهم، فرأى عمُّه على بن أبى طالب رضى الله عنه أن ذلك تصرف سيئ يقتضى

---

(١) نيل الأوطار؛ جـ٥، ص٢٤٦
(٢) رواه الدارقطنى؛ نفسه؛ ص٢٤٤
(٣) نفسه؛ ص٢٤ ٧-٢٤٨

الحجر عليه؛ ولجأ عبد الله إلى "ابن الزُّبَيْر" رضى الله عنه، فانقذه من الحجر بان جعل نفسَه شريكاً له فى تلك الصفقة! وعندئذ أبَى الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه أن يحجر عليه وقال "لعلي" : "أَحْجرُ عَلى رجل شريكه الزبيْر؟"[١]

وأما الحجْر على اليتامى قبل بلوغ الرُّشْد فهو مثال مفيد جدًّا فى بيان فقه الحال. فالحق تبارك وتعالى يقول ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا ﴾ (النساء: ٦) يقول الشافعى رحمه الله: "فَدَلّت هذه الآية على أن الحجْر ثابت فى حق اليتامى حتى يجمعوا خَصْلَتَيْن: البلوغ والرُّشْد. فالبلوغ استكمال خمس عشرة سنة، الذكر والأنثى فى ذلك سواء، إلاَّ أن يحتلم الرجل أو تحيض المرأة قبل خمس عشرة سنة، فيكون ذلك البلوغ. وَدَلَّ قول الله ﴿ فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ على أنهم إذا جمعوا البلوغ والرُّشْد، لم يكن لأحد أن يَليَ عليهم أموالهم، وكانوا أَوْلَى بولاية أموالهم من غيرهم." وقال الشافعى أيضاً: "والرشد – والله أعلم- الصلاح فى الدين حتى تكون الشهادة جائزة. وإنما يُعْرف إصلاح المال بأن يُختبر اليتيم. والاختبار يختلف بقدر حال اليتيم المُخْتَبَر. فإن كان من الرجال، ممن يتبذَّل فيخالط الناس، استُدل بمخالطته الناس فى الشراء والبيع قبل البلوغ وبعده، حتى يُعرف أنه يُحسن توفير ماله والزيادة فيه، وأنه لا يُتلفه فيما لا يعود عليه نفعه، كان اختبار هذا قريباً؛ وإن كان ممَّن يُصان عن الأسواق كان اختباره أبعد قليلاً من اختبار الذى قبله." [٢] ثم يقترح الشافعى خطة عملية للأولياء لاختبار رُشْد اليتامى.

فَوَليُّ اليتيم مطالب بملاحظة بلوغ اليتامى؛ والمجتمعات تختلف فى علامات البلوغ، من العُمُر (١٥ سنة مثلاً) أو ظهور اللحية والشارب، أو الاحتلام للذكر؛

---

(١) رواه الدارقطنى؛ ص٢٤٥

(٢) الأم؛ جـ٣ ص١٩١، ١٩٢

ونفور الصدر، أو الحيض للإناث. وإيناس الرشد يتطلب من الولى ملاحظة تصرفات اليتيم؛ وقد يُجرى تجارب بقصد تبين الرشد؛ وقد تتاح الفرصة لليتيم فى العمل التجارى مع وَلِيِّه، فيظهر رشده أو لا يظهر. وكل يتيم حالة فردية، لا تشبه غيرها من حيث الذكاء، وسلامة البدن، والخبرات الحياتية. فكان فقه الحال عسيراً فى أمر الولاية على اليتامى؛ والولى مُعَرض للتسرع فى دفع مال اليتيم إليه قبل الإيناس الحقيقى للرشد، أو التسويف فى الدفع، وكلا الأمرين حرام. وكثيراً ما يختلف الأولياء مع اليتامى فى ذلك، ويُرفع الأمر إلى القضاء. ويستند حكم القضاء إلى فقه الحال فى شأن كل يتيم على حدة: ولذلك تختلف أحكام القضاة، ولا يُعد ذلك نسبية، أو "صلصالية" أو تطوراً فى أحكام الشريعة كما يزعم العلمانيون العرب والأتراك والهنود.

وتمتد البحوث الفقهية إلى التمييز بين أصناف المحجور عليهم، وأسباب الحجْر عليهم، ومتى يُرفع عنهم الحجر. وقد ذهب مالك إلى أن المحجور عليهم ستة: الصغير والسفيه والعبد والمفلس والمريض (مرض الموت) والزوجة (القاصر). ثم إن الصغير قد يكون ذكراً أو أنثى؛ وبعض الصغار وليه أبوه، وبعضهم يتيم عليه وصى، وبعضهم مهمل – وهم أولئك الذين لا وصى لهم وهم أيتام.[1]

وهذه التباينات الفردية لأحوال المحجور عليهم توسع من نطاق فقه الحال الذى يميز بين الأحوال وتبعاً لذلك اختلاف الأحكام فى الحجر والوصاية وفى رفعهما، مع ثبات قواعد الشريعة وخلودها.

الضمان :

والمال الحلال فى الإسلام له حُرمته. ولذلك شرَّع الإسلام الشرائع لحفظه على

---

(١) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ جـ٢ ص٣١٢.

صاحبه، وهي شرائع مطلقة خالدة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان. ومن تلك الشرائع شريعة "الضمان"، التي تفرض تعويضاً عند إتلاف المال في حالات محددة. فمن استأجر سيارة - مثلاً - لنقل الركاب فاستعملها في نقل البضائع، ونتج عن ذلك إتلاف أجزاء منها، كان عليه ضمان ذلك، أي دفع تعويض عادل لمالكها. وإذا أتلف خياط ثوباً بسبب إهماله، فهو ضامن، أي عليه شراء ثوب مثله أو رد قيمته لصاحبه. أما إذا حدث التلف بدون تقصير من مستأجر السيارة أو الخياط، فليس عليهما ضمان، لقوله تعالى ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (المدثر: ٣٨)(١).

فالضمان يحتاج إلى فقه الحال قبل الحكم به أو الإعفاء منه. لأن المؤتمنين لهم أحوال مختلفة؛ فهناك المكترى للسيارة أو الجهاز أو الآلة؛ وهناك الصُّناع وأصحاب المهن الذين يؤتَمَنُون على أموال الناس؛ وهناك الأجراء والموظفون الذين يستعملون أشياء عديدة ذات قيمة لمن يعملون لديهم. وإذا تعطلت آلة أو فَسَدَ جهاز أو احترق، أو تعطل، أو كُسِر، قد يكون ذلك بسبب إهمال العامل، وقد يكون لأسباب أخرى عديدة يعرفها المختصون. وبناء على هذا قد يكون العامل مسئولاً وعليه الضمان، وقد لا يكون. ويختلف الحكم أيضاً بالنسبة للعامل إذا كان يعمل متطوعاً بغير أجر. فكان من الواجب تبيُّن "حال" العامل، الضامن، قبل إمضاء القاعدة الشرعية عليه.

وللشافعي رحمه الله قصة تبيِّن متى يكون العامل ضامناً. فقد أَعْطَى ثوبًا إلى خياط، ليخيطه له، وحدث حريق في المكان أتَى على الدكان وعلى الثياب التي كانت فيه. ولم يكن بسبب إهمال أو تَعَدٍّ من الخياط. وجاء الرجل إلى الإمام باكياً طالباً تقسيط ثمن الثوب عليه، فرد عليه الشافعي قائلاً إنه ليس عليه ضمان لأن الحريق لم يكن لإهمال منه او تقصير. وهذا هو العدل الإسلامي الذى يستند إلى قول الله تعالى ﴿ أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وأن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، جـ٢ ص ٢٥٩

إلا ما سعىٰ﴾ (النجم: ٣٨، ٣٩). وإعفاء الخياط ليس استثناءً، ولا نسبية، ولا تطويراً وإنما لأن شروط تطبيق القاعدة غير متحققة فيه. "فَحَالُه" يُخرجه من نطاق الضامنين الغارمين. وإغفال "حاله" وتطبيق القاعدة عليه، ظلم بيِّن، لأنه لم يجْن شيئاً. ومعنى هذا أن فقه الحال واجب شرعى من شأنه اجتناب المظالم عند تطبيق شريعة الضمان وغيرها.

الرَّهْــــن :

وفى الرهن مثال آخر لفقه الحال. لأن هناك شروطاً يجب توافرها لمن يجوز له الرهن شرعاً. والغاية القصوى هنا –كما هى فى كل المعاملات المالية والتجارية– حفظ المال على صاحبه.

يقول ابن رشد رحمه الله: "فأما الراهن فلا خلاف أن من صفته: أن يكون غير مَحْجور عليه من أهل السداد؛ والوصى (على يتامى أو غيرهم) له أن يرهن لمن يَلى النظر عليه إذا كان ذلك سداداً وَ دَعَتْ إليه الضرورة" (عند مالك). وقال الشافعى: إن له أن يرهن لمصلحة ظاهرة لمن هو وَصىٌّ عليهم. واتفق مالك والشافعى على أن المفلس لا يجوز له أن يرهن؛ وأجاز أبو حنيفة له أن يرهن. وعند مالك أن من "أحاط الديْن بماله" يجوز أن يرهن قبل أن يُفْلس. ويقول ابن رشد: إن هذه الاختلافات تتلخص فى هذا السؤال: هل المفلس محجور عليه أم لا؟ فإذا كان حكمه حكم المحجور عليه لم يكن له أن يرهن، وإلا جاز له الرهن. ومرد ذلك إلى أن المفلس لا يملك ما قد يكون لديه من ممتلكات، لأنها فى الحقيقة صارت من حق الدائنين. فكيف يرهن ما لا يملك؟ وإذا تجاوز الشريعة ورهن شيئاً، فإنه يكون باطلاً".(١)

ومن الجلى أن هذه الصفات والشروط فى الراهن يُقصد بها أن يكون أهلاً

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، جـ٢ ص٣٠٤

للرهن، وإلاَّ يلحق ضرراً بالمرتهن. فالغاية الشرعية القصوى ثابتة مطلقة، وهي حفظ الأموال على أصحابها، يستحيل أن تتطور. فالمحجور عليه -- إذا رهن شيئاً - لم يجز، لأن الحجر يسلبه حق التصرف في ماله، فكأنه لم يرهن. والمرتهن ينخدع في الأمر ويظن أنه سيقبض الشيء المرهون. والوصي يجب أن يحافظ على مال مَن هو وَصِيٌّ عليه؛ ولذلك قيدوا حقه في الرهن بشروط من شأنها أن تحفظ مال مَن هو وَصِيٌّ عليه. ومنعوا المفلس من الرهن، لما ذكرناه آنفاً.

وصفوة القول في المسألة إنه يجب فقه حال الراهن والتحقق من شروط جواز تصرفه بالرهن. فإن كان مفلساً، أو محجوراً عليه، أو وصيًّا لا تدعوه ضرورة حقيقية للرهن، ولا تظهر من ورائه مصلحة ظاهرة لمن هم تحت وصايته، لم يجز له أن يرهن. وحيثما وُجدت شروط لتطبيق القاعدة الشرعية، وتباينت أحوال المتعاملين، كان فقه الحال واجباً.

المعاش (أو المخصصات):

وهي الأموال التي أَفَاءَ الله بها على المسلمين. ولَسْنا هنا بصدد البحث في "الفيء" بل في فقه الحال في توزيعه على المسلمين.[1] وسوف نلاحظ اختلاف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في هذا الفقه. كان أبو بكر يُسَوِّي بين الناس في العطاء أو المعاش: "وكان قد جاءه بعض المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله! إنك قَسَمْتَ هذا المال فَسَوَّيتَ بين الناس؛ ومن الناس من لهم فضل وسوابق وقَدَم، فَلَوْ فَضَّلتهم؟ قال: أمَّا مَا ذَكَرتم من السوابق والفضل، فَمَا أَعْرَفَني بذلك! وإنما ذلك شيء ثوابه على الله. وهذا معاش، فَالأُسْوة فيه خير من الأَثَرة. فلما جاء عمر قال: إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأي آخر: لا أجعل مَن قاتَلَ رسولَ الله ﷺ كمن قَاتَلَ معه! ففضَّل أهلَ السوابق والمشاهد في الفرائض."[2]

---

(١) من أراد التوسع في دراسة الفيء عليه الرجوع إلى كتاب "الأموال" لابن سلام.
(٢) دكتور محمد ضياء الدين الريس؛ الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية؛ ص١٤١، ١٤٢

وقال عمر أيضاً: "إنى بَادِئٌ بأزواج رسول الله ﷺ فَمُعْطيهن، ثم المهاجرين الأوَّلين، ثم أنا بادِئ بأصحابى، أُخرِجْنا من مكة من ديارنا وأموالنا، ثم بالأنصار الذين تبوَّؤا الدار والإيمان من قبلهم . . . .فمن أسرع إلى الهجرة أسرع به العطاء، ومن أبطأ عن الهجرة أبطأ عنه العطاء، فلا يلومَنَّ رجلٌ إلاَّ مَنَاخَ راحلته."(١) [ومن الواضح أن عمر يستهدى هنا بآيات سورة الحشر رقم ٨، ٩، ١٠]

وعلى هذا كان عطاء عائشة رضى الله عنها ١٢٠٠٠ درهم سنويًّا،

وسائر نساء النبى رضى الله عنهن كل واحدة ١٠٠٠٠ درهم سنويًّا،

ولكل من شهد بدراً من المهاجرين ٥٠٠٠ درهم سنويًّا، (وعمر واحد منهم)

والحسن والحسين ابنا على لكل واحد منهما ٥٠٠٠ درهم سنويًّا،

ولكل من شهد بدراً من الأنصار ٤٠٠٠ درهم سنويًّا،

ولكل من هاجر قبل فتح مكة ٠٠ ٢درهم سنويًّا،

ولكل من أسلم بعد الفتح ٢٠٠٠درهم سنويًّا.(٢)

وقد أورد الماوردى خبراً مفيداً لنا هنا يبين معايير "عمر" فى التفضيل. يقول: "حكى ابن إسحاق أن عبد الله بن عمر -رضى الله عنهما - لما بَلَغَ، أَتَى أَبَاهُ عمر ابن الخطاب رضى الله عنه وسأله أن يفرض له (معاشاً) ففرض له فى ألفيْن. ثم جاءه غلام من أبناء الأنصار قد بَلَغَ، فسأله أن يفرض له، ففرض له فى ثلاثة آلاف. فقال عبد الله: يا أمير المؤمنين! فرضْت لى فى ألفيْن، وفرضتَ لهذا فى ثلاثة آلاف، ولم يشهد أبو هذا (من السوابق والمشاهد) ما شهدتَ. قال: أجل، لكننى رأيتُ أبَا أُمّك يقاتل رسولَ الله ﷺ، ورأيتُ أبَا أُمّ هذا يقاتل مع رسول الله ﷺ، وللأم أكثر من الألف."(٣)

---

(١) الأموال؛ لابن سلام؛ ص٢١١ (٢) دكتور محمد ضياء الدين الريس؛ الموضع نفسه
(٣) الأحكام السلطانية؛ نشر دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م؛ ص١٤٢

هنا يراعى "عمر" فردانية كل شخص. فأُمُّ المؤمنين عائشة فى القمة لمكانتها من الرسول ﷺ. وَ أُمُّ المؤمنين حفصة بنت عمر، لا تساويها فى المكانة، وتبعاً لذلك فى المعاش. والذين شهدوا بدراً من المهاجرين افضل من الذين شهدوها من الأنصار، لأنهم أُخرجوا من ديارهم وأموالهم، كما جاء فى سورة الحشر، وكما ذكر عمر. وقصة ابن عمر تبيِّن أن "عمر" نظر إلى سوابق الآباء والأمهات عند تقدير المعاش للأبناء. فنظراً لفردانية كل شخص، كانت مقادير المعاش متباينة بالقدر نفسه. وإذا كان عمر قد سَوَّى بين أهل بدر من المهاجرين، فإن من الممكن أن يكون قد ميز بعضهم استناداً إلى سبق الأب أو الأم، كما فعل مع ابنه عبد الله، وإن كان الأرجح تساويهم.

وهذا هو فقه الحال فى المعاش أو العطايا والمخصصات المالية وليس تطويراً. إن لدى "عمر" مبادئ عامة، كما كان لدى أبا بكر مبادئ عامة؛ لكن اختلاف الأحوال الفردية حتمت تباين مقادير العطايا والمخصصات.

أما أيهما أقرب إلى شريعة الإسلام العادلة، أبو بكر أم عمر؟ ففى حسبانى أن عمر كان الأقرب إليها، لأنه فى شريعة الإسلام لا تجوز مساواة غير المتساوين. وكان الرسول ﷺ يميز بين المقاتلين بما كان يُسمَّى "التنفيل" وهو جوائز لمن يُبْلِى البلاءَ الحسن. وعلى ذلك كان توزيع الفيء على أساس السبق إلى الإسلام والهجرة، والجهاد والتضحية، هو الأقرب إلى شريعة القرآن وسنن النبى ﷺ. ثم إن "عمر" لم يَحْرِم أحداً من المحتاجين من تلك المخصصات أو المعاشات. والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، ورضى الله تعالى عن الشيخين الجليلين أبى بكر وعمر.

توزيع الغنائم

وفى توزيع الغنائم روعيت الفروق الفردية، أو احوال المجاهدين. فهناك الفارس والراجل؛ وهناك قاعدة: "من قَتَلَ قتيلاً فله سَلَبُه"، التى ارساها رسول الله ﷺ، وهى

تكافئ من يقتل رجلاً من الأعداء بأن تعطيه الحق في الاستيلاء على عدته الحربية، وجواده إن كان فارساً، وكل ما يكون في حوزته. وهناك "التنفيل" الذى سبق أن اشرت إليه، وهو جوائز كان يرصدها قائد الجيش لمن يظهر تميزاً في القتال؛ وهى سُنَّة سنَّها النبى ﷺ، وعمل بها المسلمون من بعده؛ وهى مأخوذ بها اليوم في كل جيوش العالم.

والقاعدة العامة التى أرساها النبى ﷺ استناداً إلى القرآن الكريم هى أن: "الغنيمة لمن شهد الواقعة." وتوزيعها حددته الآية رقم ٤١ من سورة الأنفال. ونحن هنا معنيون بفقه الحال الذى يأخذ الفروق الفردية في الاعتبار، وإن كان شهود الوقعة متساوين في هذه الصفة (أى شهادة الوقعة). فيقول الماوردى: "وإذا اختص بها من شهد الوقعة (أى اختص بالغنيمة)، وجب أن يُفَضَّل الفارس على الراجل، لفضل عنائه. واخْتُلف في قدر تفضيله، فقال أبو حنيفة: يُعطَى الفارس سهمَيْن، والراجل سهماً واحداً. وقال الشافعى: يُعطَى الفارس ثلاثة أسهم والراجل سهماً واحداً، ولا يُعطَى سهم الفارس إلا لأصحاب الخيل خاصة. ويُعطَى رُكَّاب البغال والحمير والجمال والفيلة سهم الرجالة. . ."(١) ثم يقول الماوردى: "وإذا كان في المقاتلة من ظهر عناؤه، وأُثر بلاؤه، لشجاعته وإقدامه، أخذ سهمه من الغنيمة أُسْوَةً بغيره، وزِيد من سهم المصالح بحسب عنائه، فإن لذِى السابقة والإقْدام حقًّا لا يُضاع."(٢)

فلا بد لقيادة الجيش المسلم أن ترصد أحوال المقاتلين، وتكافئ المتميز منهم؛ هذا فضلاً عن واجب التمييز بين الراجل والفارس. وهذا يتطلب فقه الحال لدى القيادة.

وقد طُبق هذا النظام على أيدى النبى ﷺ؛ والتزم به الراشدون رضى الله عنهم.

---

(١) الأحكام السلطانية؛ نشر دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م؛ ص١٤٠
(٢) نفسه؛ ص١٤٢

وقصص الأبطال البارزين عديدة ومدهشة، ابتداء من علي بن أبى طالب، وأبى دُجانة وخالد بن الوليد وأبى عبيدة بن الجراح، وزُهرة بن حويّة والقعْقاع بن عمرو.

وبعد وفاة النبى ﷺ اختلف علماء الإسلام بشأن سهم رسول الله وسهم ذوى القربى من الغنائم كما جاء فى قول الله تعالى﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ (الأنفال: ٤١) فقال بعضهم: سهم النبى ﷺ للخليفة من بعده. قال الحسن بن محمد: "فَأَجمَعَ رأيهم على أن يجعلوا هذين السهمَيْن – يعنى سهم الرسول وسهم ذوى القربى– فى الخيل والعُدَّة فى سبيل الله. قال: فكانا على ذلك خلافة أبى بكر وعمر."(١)

وسهم ذوى القربى بعد أن لم يعد أحد منهم على قيد الحياة، صار ضروريًا أن ينفق فى وجه من وجوه البر، فاختار له الشيخان رضى الله عنهما العُدة والعتاد فى سبيل الله. وليس هذا تغييراً أو تطويراً فى الشريعة بأى وجه من الوجوه، ولكنه ضرب من فقه الحال الذى يأخذ فردانية الشخص أو الحال أو الموقف فى الاعتبار. وهذا هو ما فعله أبو بكر وعمر، رضى الله عنهما. وسنرى شيئاً كهذا فى توزيع الزكاة بعد أن لم تعد هناك حاجة إلى تأليف قلوب المشركين من زعماء القبائل، بعد تمكُّن الإسلام وانتشاره وسطوته. فحال "التمكن" غير حال "الضعف" والحاجة إلى زعماء القبائل وتأييدهم أو تحييدهم. وعلى هذا يجوز إذا انتاب المسلمين ضعف وحاجة أن يستخدموا أموالاً من الزكاة ومن غيرها، لكسب التأييد والنصرة.

وليس فى هذه التباينات أى أثر لما يسميه العلمانيون تطويراً.

الجــزيـــــة:

وهى مبالغ سنوية يعطيها أهل الكتاب الذين اختاروا البقاء على دينهم،

---

(١) كتاب الأموال؛ لابن سلام؛ ص ٣٠٤

ورفضوا اعتناق الإسلام، وهم يستمتعون بحماية المسلمين والدفاع عنهم. أما إذا شاركوا المسلمين فى الحرب فإن الجزية تسقط عنهم.(١)

وفقه الحال فى شأن الجزية واجب. فالعرب المشركون لم يكن لهم الحق فى البقاء على شركهم مع دفع الجزية مثل أهل الكتاب. فحال أهل الكتاب غير حال المشركين؛ وليس على نساء أهل الكتاب وصغارهم الذين لم يبلغوا الحلم جزية وكذلك الرهبان والعميان.(٢)

وقد وقع الخلاف حول مقدار الجزية، وهل هو ثابت أم متغير. وقد سُئل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله عن مقدار الجزية، وهل يُزَادُ فيه وينقص منه؟ فقال: نعم، يُزَاد فيه وينقص على قدر طاقتهم، على قدر ما يرى الإمام. و"عمر" رضى الله عنه جعل الجزية على ثلاث طبقات: على الغنى ثمانية وأربعين درهماً، وعلى المتوسط أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقير اثنى عشر درهماً."(٣)

وهذا هو العدل. فمساواة غير المتساوين ظلم يأباه الإسلام. وعلى الحاكم المسلم أن يعفى أهل الكتاب من الجزية إذا انخرطوا فى جيش المسلمين، كما هو حال الأقباط فى مصر الآن مثلاً. وعليه أن ينظر فى الحالة المالية لكل فرد منهم –إذا لم ينخرطوا فى جيش المسلمين– فيقرر عليه الجزية بما يتناسب مع حالته المالية. وربما كان الرجل منهم مُعدماً فيقرر له معاشاً، كما فعل "عمر" مع الشيخ الكتابى الذى لقيه يتسوَّل فأمر له بمعاش من دار المال. وكان "على" رضى الله عنه رحيماً بأهل الكتاب الفقراء: "كان يأخذ الجزية من كل ذى صنعة من متاعه: من صاحب الإبر إبراً، ومن صاحب الحبال حبالاً."(٤) وهذا تطبيق للعدالة الإسلامية ولمبدأ ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾

---

(١) دكتور الريس؛ الخراج؛ ص١٦٣
(٢) ابن سلام؛ السابق؛ ص٣٠، ص٣٩، الخراج؛ للدكتور الريس؛ ص ١٢٦
(٣) المغنى؛ لابن قدامة؛ جـ٨ ص٥٠٢
(٤) نفسه؛ ص٥٠٤

الذى يمنع الظلم والإجْحاف؛ وهى مبادئ مطلقة، صحيحة، فى كل زمان ومكان، ومُصْلحة لكل زمان ومكان؛ وَ تَغَيُّرُ مقدار الجزية لا يعنى تغييراً أو تطويراً أو نسبية فى هذه المبادئ، وإنما هو التطبيق السديد لها مع أخْذ أحوال الأفراد فى الاعتبار.

الخــراج

وهو مال يدفعه المزارعون للأراضى الخاضعة للدولة المسلمة. واختلف فى شأن ملكيتها: هل هم ملاكها الأصليون من أهل البلاد قبل الفتح، أم هم المسلمون الفاتحون؟[١] والذى يهمنا هنا هو فقه الحال فى تقدير الخراج، الذى يتباين بتباين جودة الأرض ونوع الزرع وطريقة الرى.

يقول الماوردى إنه يجب على كل مَن يقدِّر الخراج أن: "يراعى فى كل أرض ما تحتمله، فإنها تختلف من ثلاثة أوْجُه يؤثر كل منها فى زيادة الخراج ونقصانه. أحدها: ما يختص بالأرض من جودة يَزْكو بها زرعها، أو رداءة يقل بها ريعُها. والثانى: ما يختص بالزرع من اختلاف أنواعه من الحبوب والثمار، فمنها ما يكثر ثمنه، ومنها ما يقل ثمنه، فيكون الخراج بحسبِه. والثالث: ما يختص بالسَّقى والشرب، لأن ما التُزم المؤنة فى سقْيه بالنواضح والدوالى لا يحتمل من الخراج ما يحتمله السُّيوح والأمطار."[٢]

فهذا أنموذج لفقه الحال الذى يراعى حال الأرض الزراعية من حيث جودتها، ومن حيث الثمار التى تصلح زراعتها فيها، ومن حيث الريِّ يُسْراً وصعوبة، ثم يقدِّر خراجها استناداً إلى ذلك تحقيقاً للعدالة الإسلامية. فالتباين فى تقدير الخراج ضرورى لحفظ القيمة التشريعية والمبدأ الثابت المطلق – أى العدل. وبعبارة أخرى، المتغيرات هنا غايتها الحفاظ على المبدأ الثابت لا تطويره.

---

(١) كتاب الأموال؛ لابن سلام؛ ص٧٥
(٢) الأحكام السلطانية للماوردى؛ ص١٤٨

الميــــراث:

وقواعد الميراث الشرعية ثابتة خالدة لا تتغير ولا تتطور، ولكن اختلاف أحوال الورثة يغيِّر أنصبتهم زيادة ونقصاً. وفقه الحال هو صلب علم الفرائض؛ يقول ابن رشد رحمه الله في افتتاحية كتاب الفرائض (في كتابه: بداية المجتهد) إن هذا الكتاب ينظر: "فيمن يرث، وفيمن لا يرث. ومن يرث – هل إذا ورث وحده – كم يرث؟ وإذا ورث مع وارث، فهل يختلف ذلك وارثٍ وارثٍ أوْ لا يختلف ؟"(١)

والمنهج المقترح عند ابن رشد هو أن يذكر حكم كل جنس من أجناس الورثة، إذا انفرد بالتركة وحده، ثم حكمه إذا شاركه غيره من أجناس الورثة. مثال ذلك أن ينظر إلى "الولد" إذا انفرد، كم ميراثه؟ ثم يُنظر حاله مع سائر الأجناس الباقية من الوارثين."(٢) وعندئذ يظهر نصيب "الولد" إذا كان منفرداً بالتركة ونصيبه إذا شاركه ورثة آخرون. وفي حالة المشاركة يختلف نصيبه باختلاف نوع المشاركين وعددهم. ولذلك تحتم النظر في نصيب "الولد" في كل حالة من حالات المشاركة.

وبهذا نرى أن فقه الحال في علم الفرائض يمثل شطراً عظيماً منه. وفيما يلي مثال لتغير أنصبة "الأب" و "الأم" في خمس حالات:

فإذا ماتت الزوجة، ولم يكن لها ولد، ذكر أو أنثى، كان لزوجها النصف؛ فإذا تركت ولداً كان له الربع.

وإذا مات الرجل، ولم يكن له ولد، كان لزوجته الربع؛ فإن كان له ولد، كان نصيب زوجته الثمن.

وإذا مات الابن – أو الابنة – ولم يكن له (أو لها) وارث غير الأب، كان له التركة كلها.

---

(١) بداية المجتهد؛ جـ٢ ص٣٧١

(٢) الموضع نفسه.

وإذا مات الابن، ولم يكن له وارث سوى أبويه، كان للأم الثلث، ولأبيه بقية التركة.

وإذا مات الولد، إذا كان له ولد (أو ولدُ ولَدٍ) كان لكل واحد من أبويه السدس. (فالمرأة هنا نصيبها مثل نصيب الرجل) لقوله تعالى ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء: ١١).

وهكذا يتغير نصيب الزوج (الأب) والزوجة (الأم) من حالة إلى أخرى. ومن ثم احتاج المسلمون إلى علم الفرائض الذى يحدد أنصبة الورثة فى الحالات المختلفة.

وكثيراً ما تكون أحوال الوارثين مما يسهل فيها معرفة أنصبتهم نظراً لتكرارها بين الناس؛ كميراث الأم إذا مات زوجها وله ولد، فيكون لها الثمن. ولكن حال الوارث قد يكون معقداً جدًّا، مثل ميراث الجد: "وقد اختلف الصحابة فى الجد اختلافاً طويلاً."(١) الأمر الذى يتطلب فقه الحال للتمييز بين حالات الأجداد والجدات.

وقد يُحرم الوارث من نصيبه حرماناً تامًّا؛ وذلك لقول رسول الله ﷺ: "القاتل لا يرث."(٢) والحكمة من حرمانه هى على الأرجح العقاب والردع، خصوصاً إذا علمنا أن الوالد لا يُقْتَل إذا قَتَل وَلَدَه، كما قال رسول الله ﷺ: "لا يُقتل بالولدِ الوالدُ."(٣) أى أن قاتلَ ولدِه يعيش بعد تلك الجريمة؛ فكان أن حرمته الشريعة من نصيبه عقاباً له وردعاً لغيره.

ويحرم الورثة جميعاً من الوصية، لقول رسول الله ﷺ: "إن اللهَ قسم لكل وارث نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصية."(٤)

ومن المعلوم أن الإسلام يقرر للمالكين حرية التصرف فى أموالهم بالبيع والشراء

---

(١) راجع نيل الأوطار؛ جـ٦ ص٦٠-٦٢

(٢) أخرجه ابن ماجه؛ رقم ٢٧٥٣، وابن خزيمة؛ رقم ٢٦٤٥

(٣) أخرجه ابن ماجه؛ رقم ٢٧١٢

(٤) المرجع السابق.

والإنفاق - بغير إسراف - والهبة والوصية، وغير ذلك من التصرفات المشروعة. فإذا كان المرء مريضاً مرضاً مخوفاً، أى يُتوقع موتُه؛ فإن أعطى شيئاً من ماله وهو فى هذه الحالة اعتبرت وصية، لا عطية، وعند موته تخرج من الثلث المخصص للوصايا. وبطبيعة الحال يصعب فى أحوال كثيرة معرفة المرض المخوف من المرض غير المخوف؛ ويستدعى الأمر سؤال الأطباء، وتبعاً لإفادة الطبيب يُحكم على عطاياه.

وكذلك حال المرأة المشرفة على الولادة فى أيام الحمل الأخيرة، لأنها تكون معرضة للموت، وحال الرجل المشارك فى الحرب، والرجل المسافر فى البحر.(١)

فهذه حالات لأفراد تحتاج إلى فقه ونظر وتدقيق قبل الحكم على تصرفاتهم المالية.

"القوام": ضابط الإنفاق:

وأما إنفاق المال فتحكمه قيمة أخلاقية قرآنية ثابتة هى: "القوام". وأساسها قول الله تعالى فى وصف عباد الرحمن ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا**﴾ (الفرقان: ٦٧) لكن "القوام" غير محدَّد تحديداً كميًّا أو عدديًّا عامًّا بحيث يكون حد الإسراف وحد التقتير محددين لكل مسلم. لأن الأفراد يختلفون فى الثراء، وفى المسئوليات المالية. ولذلك قد يكون الإنفاق المعيَّن إسرافاً لإنسان وتقتيراً لآخر، وقواماً لثالث. وربما كان ذلك سبباً لتعدد تعريف الإسراف؛ فيقول أحمد إن الإسراف هو ما أخرجه العبد فى الحرام. وقال أحمد أيضاً: "لو أن الدنيا لقمة فوضعها المؤمن فى فِىِّ أخيه لم يكن إسرافاً."(٢) وقال ابن مسعود وابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم إن الإسراف هو: "إنفاق المال فى غير حق(٣) وقال القاضى أبو يعلى: إن لم يَخَفِ المرءُ الفقر لم يكن مسرفاً، وإلاَّ فهو من السَّرَف المنهى عنه.

---

(١) انظر: الأم؛ للشافعى؛ جـ٤ ص٣٥

(٢) الآداب الشرعية؛ جـ٣ ص٢٠٧

(٣) الموضع نفسه

فهاهنا لدينا القيمة الثابتة، ولدينا الأفراد المتباينون، فكانت النتيجة تباين حدود الإسراف، والقوام، والتقتير. لكن هذا التباين ليس نسبية ولا تطوراً فى القيمة. والمسلم فى أمسِّ الحاجة إلى فقه الحال لمعرفة "القوام" بالنسبة لحاله. وبتعبير الشاطبى: "يكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين، فيرى الإنسان بعض المباحات - بالنسبة إلى حال- داخلاً تحت الإسراف، فيتركه لذلك، ويظنه من يراه - ممن ليس ذلك إسرافاً فى حقه -أنه تارك للمباح، ولا يكون كما ظن. فكل أحد فيه فَقِيهُ نفسه."(١)

* * *

(١) الموافقات؛ جـ١ ص٧٢

المبحث السادس

هل يمكن تطوير العقوبات ؟

تمهيـــد :

تقتضى العدالة أن تتحد العقوبة إذا اتحدت الجريمة. فكِل قاتل يجب أن يُقتل، وكل شارب خمر لا بد أن يُجلد، وهكذا فى سائر العقوبات. وهذا هو ما تقتضيه الشريعة الإسلامية الغراء: لكن ليس إلى حد العمومية المطلقة للقواعد الهندسية. لأن الآثمين والمجرمين والمخطئين ليسوا متساوين المساواة الكاملة كالمربعات والمثلثات والمستطيلات. فإذا تناسينا هذه الحقيقة وأغفلنا الفروق الفردية بين الناس وطبقنا عليهم العقوبات تطبيقاً هندسيًا، كُنَّا لهم ظالمين. والظلم محرم فى الإسلام تحريماً قاطعاً باتًا. فليس أمامنا سوى مراعاة "أحوال" الأفراد واختلافاتهم عند إصدار الأحكام بمعاقبتهم. ولهذا نجد أن عمل القاضى هو "فقه حال" فى جوهره؛ فهو يطلب الشهود وينظر فى الوثائق ويقدِّر الظروف وينشد القرائن، ليتبين حال كل متهم ممن يعرضون عليه، فيدين هذا ويبرئ ذاك، ويثقل على هذا ويخفف عن ذاك.

تباين العقوبة تبعاً لتباين أحوال المعاقَبين

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا**﴾ (الأحزاب: ٣٠، ٣١) فالفاحشة لها عقوبتها المحددة فى الشريعة؛ وهى عقوبة ثابتة خالدة يستحيل أن يمسها تطوير

أو تغيير أو إضافة أو نقص، لكن "حالة" نساء النبى -رضى الله عنهن- متميزة، لأنهن أمهات المؤمنين، والقدوة الحسنة لنساء المسلمين، فكان يتحتم عليهن السمو عن الدَّنايا والصغائر، فضلاً عن الكبائر. فإذا حدث أن أتت إحداهن فاحشة مبيِّنة ضُوعفت لها العقوبة.

ويقول الله تعالى ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ﴾ (الأحزاب: ٣٢، ٣٣) فإذا كان اللين فى الكلام من المسموح به لغير نساء النبى، فهو مُحَرَّم على نساء النبى؛ وإذا كان مسموحاً لعامة نساء المسلمين بالخروج من البيوت لأسباب وغايات شرعية، فهو غير مسموح به لنساء النبى إلا فى الضرورات.(١)

وكذلك الأمر فى القنوت لله ورسوله وعمل الصالحات؛ فثواب نساء النبى -رضى الله عنهن- مضاعف. وهذا هو ما تقتضيه العدالة، طالما كانت العقوبة مُضاعفة.

وقصة حاطب بن أبى بَلْتَعَة مثال آخر لفقه الحال فى العقوبات. فعن على رضى الله عنه قال: "بعثنى رسول الله ﷺ وأبَا مَرْثَد والزبيْر. قال: انطلقوا حتى تأتوا "روضة خاخ" فإن بها امرأة من المشركين معها كتاب من حاطب بن أبى بلتعة إلى المشركين. فادركناها تسير على بعير لها، حيث قال رسول الله ﷺ. فقلنا: الكتاب؟ فقالت: ما معنا كتاب. فأنَخْنَاها، فالتمسنا (أى بحثنا)، فلم نر كتاباً. فقلنا: ما كذب رسول الله ﷺ، لَتُخْرِجنَّ الكتاب أو لنُجَرِّدَنَّك! فلما رأت الجد أهْوَت إلى حُجْزَتها – وهى محتجزة بكساء – فأخرجته. فانطلقنا بها إلى رسول الله ﷺ. فقال

(١) لا أعرض هنا لأحكام الشريعة فى مسائل محادثة النساء للرجال الغرباء، أو القرار فى البيوت وأحكامه، ولا التبرج، بل أعرض لتباين العقوبة تبعاً لتباين "الحال" فقط.

عمر: يارسولَ الله، قد خان الله ورسوله والمؤمنين، فَدَعْنى فَلأضربْ عنقه. فقال النبى ﷺ: "ما حَمَلَكَ على ما صنعتَ ؟" قال حاطب: واللهِ ما بى ألاَّ أكونَ مؤمنا بالله ورسوله ﷺ. أردتُ أن تكون لى عند القوم يَدٌ يَدْفع الله بها عن أهلى ومالى. وليس أحد من أصحابك إلا له هناك من عشيرته من يدفعُ الله به عن أهله وماله. فقال النبى ﷺ: "صَدَقَ! ولا تقولوا له إلا خيراً. وقال ﷺ: "أليس من أهل بدر؟" ثم قال: "لعل اللهَ اطَّلعَ على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم، فقد وَجَبَتْ لكم الجنة."[١]

وكان حاطب قد كتب إلى المشركين يقول: إن رسول الله ﷺ أذَّن فى الناس بالغزو. ولا أراه يريد غيركم. وقد أحببت أن يكون لى عندكم يد." [٢] ولغة الخطاب لغة مسلم مؤمن بالله ورسوله، ولكنه دون ريب يمثل خيانة عظمى. لكن النبى نظر إلى "حال" الجانى فوجده من أهل بدر، وهم الطليعة الأولى المجاهدة المنتصرة للدولة الإسلامية الناشئة: فعفا عنه وقبل عذره وقَدَّر له اعترافه بذنبه واعتذاره عنه.

وهناك قصة أخرى لبدرى آخر، هو قدامة بن مظعون، الذى شرب خمراً فى عهد عمر. فطبق عليه عمر الحد، دون نظر إلى حاله وسابقته فى بدر. والظاهر أن عمر شعر بالندم، إذ رأى فى منامه من يأمره بمصالحته.[٣] وكان عمر شديد التمسك بالعدالة، التى لا تعرف الاستثناء. ولكن فقه الحال ليس استثناء، بل هو العدالة بأوسع معانيها وأعمقها، لأنه يأخذ مزايا الأفراد فى الاعتبار، كما فعل النبى مع حاطب ابن أبى بَلْتَعة.

ويقول الشاطبى رحمه الله إنه ثبت فى الشرع العفو عن عَثرات ذوى الهيئات: "وأن لا يُعاملوا معاملة غيرهم؛ ولقد جاء فى الحديث: "أقيلوا ذوى الهيئات عَثَراتهم." وفى حديث آخر: "تَجَافَوْا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح."[٤] والعثرات

---

(١) فتح البارى؛ كتاب المغازى - رقم ٣٩٨٣ - جـ٧ ص ٣٠٤، ٣٠٥

(٢) نفسه؛ الشرح؛ ص٥٢١

(٣) نفسه؛ الشرح، ص٣٠٦

(٤) سيرة ابن هشام؛ جـ٢ ص٣٩٨، ٣٩٩

.والله أعلم- وقوع بعض الصالحين فى بعض الصغائر كالسائر يعثر فى حجر فيقع فى حفرة. وسوف يتضح هذا الفقه أكثر فى الحديث عن فضيلة العفو فيما يلى من بحوث هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. وإقالة ذوى الهيئات تتطلب فقه الحال الذى يميزهم من غيرهم، ولا يسمح لأحد بالإفلات من العقوبة العادلة بحجة أنه من ذوى الهيئات، أو تعمد الخلط بين العثَرات وبين الأعمال المقصودة المدبَّرة.

إن ذَوى الهيئات هم الصالحون والعلماء وأهل الفضل. وأخطاء الواحد منهم أفدح ضرراً من أخطاء غيره، لأنها تتعداه إلى غيره: "ويجرى مجراه كل من عمل عملاً فَاقْتُدىَ به فيه، إن صالحاً فصالح، وإن طالحاً فطالح."(١)

وتكون الجريمة واحدة فيعاقَب البعض بالعقوبة الشرعية المقررة، ولكنها لا تطبق على البعض الآخر، لافتقاد شرط من شروط تطبيقها. من ذلك مثلاً أن بنى قريظة عُرضوا على رسول الله ﷺ بعد أن خانوا المسلمين، ونقضوا عهدهم معهم وانضموا إلى المشركين يوم أُحد، فكان رسول الله ﷺ يأمر بقتل من أنْبتَ، لأنه يكون قد بلغ الحلم، ويُسأل، ويعاقب؛ وكان يعفو عمن لم ينبت. فظهور شعر اللحية دليل البلوغ.(٢)

الحدود: متى تسقط ؟ ومتى لا تسقط ؟

والحدود فى الشريعة الإسلامية هى العقوبات: "المقررة حقًّا لله تعالى" أو "لمصلحة الجماعة... وهى لا تقبل الإسقاط من الأفراد ولا من الجماعة."(٣) فإذا بلغت الحاكم، وثبتت الجريمة، كان لا مفر من تطبيق الحد؛ فلا شفاعة فى الحدود. وقصة فاطمة بنت الأسود المخزومية مثال لذلك، فقد رفض النبى ﷺ العفو عنها حين

---

(١) الموافقات؛ جـ١ ص١٠٨، ص٨٥

(٢) سنن ابن ماجه؛ رقم ٢٥٤٢ جـ٢ ص٨٤٨

(٣) عبد القادر عودة؛ التشريع الجنائى الإسلامى؛ جـ١ ص٤٣٤، ٤٣٥

تشفع لها البعض(١) لكن اية شبهة تُسقط الحد؛ وقد حث النبى ﷺ على دَرْءِ الحدود بالشبهات، وقال: "ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مَدْفَعاً."(٢)

ومن الشبهات التى تدرأ الحدود: "شبهة الملك فى سرقة المِلك المشترك؛ فمن سرق مالاً يشترك فيه مع آخر يُدرأ عنه الحد، لأن السرقة هى: أخْذُ مال الغير خفْية. ولأنه لم يأخذ مالاً خالصاً للغير، وإنما أخذه مُتَلَبِّساً بماله...." ...."ومن الأمثلة على الشبهة: شبهة عدم الثبوت؛ فمن أقر بارتكابه جريمة من جرائم الحدود، ولم يكن ثمة دليل إلا إقراره، وجب عليه الحد بالإقرار. فإذا عَدَل عن إقراره كان العدول شبهة فى عدم الثبوت، لاحتمال أن يكون إقراره غير صحيح، وترتب على قيام هذه الشبهة درء الحد."(٣)

وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: كنتُ عند النبى ﷺ، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله إنِّى أصَبتُ حداًّ فَأَقِمْهُ علىَّ. قال: ولم يسأله (النبى) عنه. قال: وحَضَرت الصلاةُ فصلَّى مع النبى ﷺ. فلما قَضَى النبى الصلاة قام إليه الرجل فقال: يا رسول الله إنِّى أصَبتُ حداًّ فَأَقِمْ فىَّ كتابَ الله. قال "أَلَيس قد صليتَ معنا؟" قال نعم. قال: "فَإن الله قد غفر لك ذنبك" أو قال: "حَدَّك."(٤) واستنتج بعض الفقهاء من هذا أن الحد لا يجب إلا بعد تعيينه والإصرار عليه من المُقَّر به. والثانى: أن ذلك يختص بالرجل المذكور فى القصة. والثالث: أن الحد يسقط بالتوبة. وقال صاحب الهدى: وهذا أَصَحُّ المسالك؛ وقوَّاه بأن الحسنة التى جَاءَت من اعترافه طوعاً بخشية الله وَحْدَه تقاوم السيئة التى عملها؛ لأن حكمة الحدود الردع عن العَوْد. وصَنيعه ذلك دال على ارتداعه، فَنَاسَبَ رَفْعَ الحد عنه لذلك، والله أعلم."(٥)

(١) سنن ابن ماجه ؛رقم ٢٥٤٧ - جـ٢ ص٨٥١
(٢) نفسه ؛ رقم ٢٥٤٥ - جـ٢ ص ٨٥٠ وقد ضعَّفه أحمد وابن معين والبخارى
(٣) فتح البارى ؛ كتاب الحدود- رقم ٦٨٢٣ -جـ١٢ ص١٣٣
(٤) نفسه ؛ شرح الحديث رقم ٦٨٢٤
(٥) عبد القادر عودة ؛ السابق ؛ ص ٢٠٩

وهذا يدل على أن الحدود:

لا تجب – عند بعض الفقهاء – إلا بعد تعيينها والإصرار عليها من المقرين بها.

وإذا بلغت الحاكم، لا شفاعة فيها، أى لا يمكن الإعفاء منها، أو إسقاطها.

وهى تُدفع بالشبهات، بل يجب دَرْأها بالشبهات؛ فالشبهة تُسقط الحد قبل أن يبلغ الحاكم، وبعده.

والتوبة تُسقط الحد.

وأن الحكمة من الحدود الردع.

وهذه الخصائص سوف تتأكد مع تقدم البحث بإذن الله.

حـــد الزنـــا

عقوبة الزانى غير المُحْصَن الجلد مائة جلدة، لقول الله تعالى ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ (النور: ٢)

والزانى المحصن، والزانية المحصنة، عقوبتهما الرجم حتى الموت؛ وقد أمر رسول الله ﷺ بالرجم. من ذلك مثلاً أن رجلاً من قبيلة "أسلم" أتَى رسول الله ﷺ فَرُجِم؛ وكان قد أحْصَن." (١) وهناك أخبار أخرى تؤكد أن النبى ﷺ قد أمر برجم الزناة المحصنين (٢)

وقصة "ماعز" بن مالك الأسلمى مشهورة. فإنه أتَى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إنِّى زنَيتُ! فأعرض عنه النبى ﷺ، لكنه ألَحَّ عليه وردد اعترافه بالزنا

---

(١) فتح البارى؛ رقم ٦٨١٤ – جـ ١٢ ص ١١٧

(٢) نفسه؛ رقم ٦٨١٥، ٦٨١٦

أربع مرات. فقال له النبى: "أبك جنون؟ وسأل أهله إن كان به جنون. قالوا: ما نعلمه إلا وفِىَّ العقل من صالحينا. فسأله النبى ﷺ: فهل أحصنتَ؟" قال نعم. قال: "أشربتَ خمراً؟" قال: لا. قال: "لعلك قبَّلْتَ أو غمزتَ أو نظرت؟" قال: لا. قال: هل ضاجعتها؟ قال نعم. قال "فهل باشرْتها؟" قال نعم. قال "هل جامعتها؟" قال: نعم. قال" أنكتها؟" قال: نعم. قال: "حتى دخل ذلك منك فى ذلك منها؟" قال نعم. قال: "كما يغيب المِرْوَدُ فى المكحلة والرشاء فى البئر؟" قال نعم. قال: "تدرى ما الزنا؟" قال: نعم. قال: "أتيت منها حراماً ما يأتى الرجل من امرأته حلالاً؟" قال: نعم. قال: "فماذا تريد بهذا القول؟" قال تطهرنى. فأمر به رسول الله ﷺ فرُجم[1].

اقتبستُ هذا الحوار كاملاً لما فيه من المبادئ والتعاليم النبوية الشريفة لإدراك "فقه الحال" فى عقوبة الزنا، وشروط تطبيقها.

فإعراض النبى عن ماعز يشير - والله أعلم - إلى أنه كان يفضل لمن زنا أن يستتر وأن يتوب، وأنه لم يكن يحب لمسلم أن يعترف بجريمة الزنا.

والأسئلة العديدة التى سألها عليه الصلاة والسلام توحى بأنه كان يريد التثبت من وقوع الزنا بكل أوصاف الفعل الآثم؛ وأنه ﷺ كان يرجو أن يجد شرطاً غائباً أو صفة غير متحققة لكى يبرئه من الزنا، ويفتح له الباب للتراجع والنجاة من الرجم. وهذا هو المثل الأعلى لفقه الحال فى تقرير عقوبة الزنا.

وأسئلة النبى ﷺ تبين الشروط العديدة لإيقاع حد الزنا بحق: كالعقل، والإحصان، والاعتراف، وتكرار الاعتراف، وعدم السُّكر، ووقوع الجماع كاملاً، ومعرفة الزانى بحرمة الزنا وأن ما أتاه محرَّم. فأفعال الزناة تتباين، فبعضها كامل

---

(١) فتح البارى؛ الشرح جـ ١٢ ص ١٢٠ - ١٢٤

الشروط، وبعضها غير كامل الشروط، ولا يستحق الرَّجم، وإنما عقوبة تعزيرية يقدرها القاضى بعد التحقق من معرفة الفعل الآثم. والزنا كبيرة، فإن كان بذات رحم كان فاحشة، وعقوبته أشد.

فالفردانية فى الزناة تتمثل فى أن هناك مُحْصَنين، وهناك غير مُحْصنين. وهناك زان عاقل وزان مجنون؛ وهناك من يعترف ويصر، ومن يعترف ثم يتراجع، ومن لا يعترف أصلاً. ثم هناك حالة السُّكر وحالة الإفاقة؛ وحالة المعرفة بالحُرمة وحالة الجهل بها. وأما الفردانية فى الأفعال أو التباين بينها فقد كشفت عنه المحاورة النبوية مع "ماعز"؛ وأعتقد أن الظروف الاجتماعية لا بُد أن تُؤخذ فى الحسبان، من حيث يُسْر الزواج وعُسْره، ومن حيث التبرج والسَّتْر، ومن حيث الاختلاط السائب بين الرجال والنساء وعدمه. فقد يتحمل المجتمع نصيباً من إثم الزنا، لأنه يُيَسِّره بقدر ما يُعَسِّر الزواج!

والمجتمع المسلم يفتح أبواب الزواج ويُيَسِّره، ويغلق أبواب الحرام ويُعَسِّره. من ذلك مثلاً أن القرآن الكريم أباح نكاح مِلْك اليمين المؤمنات؛ يقول جل جلاله ﴿ **وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** ﴾ (النساء:٢٥) فهذا تيسير للمؤمنين الفقراء.[١] هذا فضلاً عن إباحة التَسَرِّى بملك اليمين. وهو ما لم يعد له وجود الآن فى المجتمعات المعاصرة؛ بل إن بعض بلاد المسلمين، مثل تركيا وتونس، حَرَّمت تعدُّد الزوجات، لكى ينتشر تعددُ العشيقات، وذلك ما يعجب السادة الغربيين! هذا التباين فى حال المجتمعات الحديثة لابد أن يُؤخذ فى الحسبان عند تطبيق حَدِّ الزنا؛ خصوصاً مع إباحة الدعارة رسميًّا فى كثير من بلاد المسلمين، فأين هذا من المجتمع المسلم الحقيقى الذى يتخذ العديد من

---

(١) تفسير القرطبى؛ نشر دار الشعب؛ المجلد الثانى؛ ص ١٧٠٧، ١٧٠٨

التدابير الوقائية لمنع وقوع جريمة الزنا؟ (مثل: منع الخلوة، وتحريم التبرج وتيسير الزواج، وإباحة التعدد والطلاق... إلخ).

ولقد كان رسول الله ﷺ يكره الرجم. وقد أمر بدرء الحدود بالشبهات؛ وقد نصح بالستر واعتبره خيراً من الإخبار عن الزنا. فعن سعيد بن المسيَّب أنه قال: "بلغني أن رسول الله ﷺ قال لرجل من "أَسْلَم" يقال له هَزَّال: يا هزال لو سترتَه بردائك لكان خيراً لك."[1] وكان الصحابة الكبار ينصحون الزناة الذين يعترفون بالزنا بالتوبة والستر. حدث هذا لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما. قال أبو بكر لرجل: "فتب إلى الله واستتر بستر الله، فإن الله يقبل التوبة عن عباده". وقال له عمر مثل قول أبي بكر.[2]

ومعلوم أن الإسلام يجعل إثبات الزنا بشهود عسيراً جداًّ. فلابد من وجود أربعة شهداء، فإن كانوا أقل من ذلك كانوا قَذَفَة للمحصنات والمحصنين؛ ويُقام عليهم حدُّ القَذف. ولا يكفي أن يروا رجلاً ينام إلى جوار امرأة أو في فراشها، بل لا بد من رؤية الفعل نفسه! وهذا يجعل إثبات الزنا بشهادة الشهود شبه مستحيل، ويؤكد أن الغاية من حد الزنا هي الردع كما قال كبار العلماء.

وكراهية لتطبيق حد الزنا وجدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يُلَقِّن امرأة اتهمها زوجها بالزنا بكلام من شأنه أن يدرأ عنها الحد، لكنها أَبَتْ وأصرت على الاعتراف، فَأَمَر بَها فَرُجمت.[3]

والإحصان شرط الرجم الأساسي. ولكن متى يتحقق الإحصان؟

هل مجرد عقد الزواج – دون دخول – يحقق الإحصان؟

وإذا دخل الرجل بزوجته لكنه لم يصبْها لسبب أو آخر، هل يصير محصناً؟

(١) موطأ مالك - ٤١ كتاب الحدود؛ رقم ٣ ص ٥١٣
(٢) نفسه؛ رقم ٢ ص ٥١٢
(٣) نفسه؛ رقم ٩ ص ٥١٤

وإذا تزوج الحر أمة ، هل تُحْصِنُه؟

وإذا تزوج كتابية، هل تُحْصِنُه؟

هذه الشروط تجعل أحوال الزناة متباينة وتُوجب "فقه الحال" قبل تقرير العقوبة.

ولكن إذا بلغ الأمر الحاكم أو السلطان، وثبت الزنا، كان تطبيق الحد ضربة لازب. وقصة العسيف (أي الأجير) الذى زَنَىَ بامرأة مستأجره ثابتة. وقد أراد والد العسيف أن يفْتدى ولده بمائة شاة وبجارية، فأبى رسول الله ﷺ، وجلد الزانى مائة، وَغَرَّبَهُ عاماً، واعترفت المرأة بجريمتها فَأَمَرَ برَجْمها.(١)

وحتى المريض الذى ثبت عليه الزنا، وبلغ الحاكم، يجب أن يقام عليه الحد، ولكن مع التخفيف عنه فى الجلد بحيث يكون جلداً شكليًّا. وهذا هو ما فعله صاحب الشريعة، الرؤوف بالمؤمنين حتى لو كانوا زناة، وقد قال ﷺ فى شأن جلد مريض: "خذوا له مائة شمراخ فاضربوه بها ضربة واحدة."(٢) وانتظار شفاء المريض أفضل؛ فهذا ما فعله على بن أبى طالب واستحسنه النبى؛ فإنَّ أَمَةً زَنَتْ، فَأَمره النبى بأن يجلدها، فوجدها حديثة عهد بنفاس، فخشى إن جلدها أن يقتلها. فلم يجلدها. وذكر ذلك للنبى ﷺ فقال له: "أحسنت."(٣)

وهكذا نرى أن مجال "فقه الحال" واسع فى تطبيق عقوبة الزنا. وليس هناك أدنى سبب للخوف من تقنين عقوبة الرجم، لأنها لا تكاد تطبق إلا بالاعتراف، وتكراره والإصرار عليه؛ ثم إذا شُرِعَ فى الرجم، فهرب الجانى عُدَّ ذلك تراجعاً عن اعترافه، وكُفَّ عنه. أما إنكار الرجم لعدم وروده فى القرآن الكريم فنزق علمى وجسارة على رسول الله ﷺ.(٤) فالرجم ثابت؛ ويجب أن يُحترم ويُؤكد فى قوانين البلاد

---

(١) موطأ مالك - ٤١ كتاب الحدود؛ رقم ٦ ص ٥١٤

(٢) ابن قدامة؛ المغنى؛ جـ٨ ص١٧٢

(٣) رواه مسلم والنسائى وأبو داود

(٤) آخر من تورطوا فى هذا النزق الدكتور مصطفى محمود فى مقاله بجريدة الأهرام يوم ٥ / ٨ / ٢٠٠٠

المسلمة. فمن زنى وهو مُحْصَن، وأعلن ذلك للحاكم وأصر عليه حتى آخر لحظة فذلك شأنه، وقد اختاره لنفسه. ومن أراد النجاة من الرجم فالأبواب مفتوحة أمامه للستر والتوبة النصوح والتكفير عن ذنبه.

وبهذا نجد أن "فقه الحال" يزودنا بمنهج علمي شرعي إسلامي للتصدي للتهجم على الإسلام من قبَل الأوربيين الذين استحلوا الزنا واللواط، ويريدوننا أن نسايرهم إلى الحضيض الذي هبطوا إليه. وهم يتوسلون إلى ذلك بالطعن في عقوبة الرجم ويصفونها بالوحشية، وهي عندهم في الإنجيل[1] لكنهم نبذوا معظم تعاليم الإنجيل والتوراة، وأطلقوا العنان للشهوات، وأَحَلُّوا كل صُنوف الفحشاء، من بغَاء وزنا ولواط وسحاق، وهو ما سمَّاه أحدهم "إباحة الاستباحة" [2]. فلم تعد هناك ممارسة جنسية محرمة باستثناء الاغتصاب، والزنا بالأطفال الذين لم يبلغوا الحلم.

وصفوة القول إذن إن عقوبة الزنا ثابتة مطلقة خالدة لا يمكن أن يمسها تطوير أو تعديل أو تغيير. ولكن تباين الزناة، وتباين الأفعال، وتباين الظروف الاجتماعية يجعل تطبيقها متبايناً.

وذكر القرطبي أن رجلاً لعب بصبي -يعني مارس معه اللواط- فضربه الوالي ثلاثمائة سوط، "فلم يغير ذلك "مالك" حين بلغه." وهي الحد والتعزير. وعقوبة الزنا مائة جلدة. فيكون التعزير مائتان. ترى ماذا فعل ذلك المجرم بالصبي الصغير حتى يستحق مضاعفة الحد؟![3]

حد السرقة

عقوبة السرقة قررتها الآية الكريمة القائلة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

---

(١) انظر: إنجيل يوحنا: ٨-٥

(٢) Brzezinski;Out of Control; p.64

(٣) القرطبي، الجامع، جـ٥ ص٤٥٥٦ تفسير الآية رقم ٢ من سورة النور

جزاء بما كسبا نكالا من الله ﴾ (المائدة :٣٨) وهى شريعة إلهية ثابتة خالدة لا يجوز بحال تغييرها أو تطويرها أو استبدال عقوبة أخرى بها؛ وردُّ آية قرآنية يُخرج المسلم من الملة، قولاً واحداً. ومنذ أن هجر المسلمون هذه الشريعة الإلهية وهم يعانون الأمرّين من ظواهر السرقة والاغتصاب والانتهاب المتفشية فى البلاد والتى تكلف الناس الكثير من القتلى والجرحى وتذيع الهلع وتنشر الذعر والخوف والقلق. فالسرقة ليست مجرد فقدان لمال، بل هى فقدان للأمن، وتبديد للأنفس والدماء، ومصدر رهيب للاعتداءات والجروح والإصابات. والمال والحياة والأمن قيم أساسية لحياة البشر الاجتماعية السعيدة المثمرة. وكان جهل الشاعر بهذه الحقائق هو الذى سوّغ له أن يقول:

يَدٌ بخمس مِئِين عَسْجَدٍ وُدِيتْ   مَا بَالُها قُطعتْ فى رُبْع دينار؟

إنها لا تقطع فى ربع دينار فقط، بل فى الأمن الذى تبدده، والأرواح التى تزهقها، والإصابات والجروح التى تفضى إليها.

والسَّرقة تُعَرَّف بأنها: الأخذ خفية؛ وفى الشرع هى: أخذ شيء خفْية ليس للآخذ أخذه، من حِرْز مثله."(١) وقال بعض العلماء إنه لا قطع إلا فيما سُرق من حرز. والمعتبر فى تحديد الحرز عُرْف البلد.(٢) ومن البدهى أن يكون الحرز مانعاً من السرقة.

وقال رسول الله ﷺ: لا قَطْع فى ثمر ولا كَثَر." (وهو جمار النخل) فَأَعْفَى هؤلاء الذين يمدون أيديهم إلى ثمار البساتين والزروع من القطع؛ فنظراً لتفاهة ما يؤخذ، تكفى معاقبتهم بعقوبة تعزيرية. فالحديث هنا يخصص عام القرآن(٣).

---

(١) فتح البارى؛ الشرح جـ١٢ ص٩٨
(٢) صحيح مسلم -كتاب الحدود- باب حد السرقة ونصابها- الشرح جـ١١ ص١٨٥
(٣) الشافعى؛ الرسالة؛ ص٤١، ص١٠٤

ولفقه الحال هنا دوره فى النظر فى حال السارق، وهل سرق ليأكل فقط، أم ليتاجر فى المسروقات. وقد سئل النبى ﷺ عن سرقة الثمار فقال: "ما أُخذ فى أكمامه فَاحْتُمل، فثمنه ومثله معه. وما حُملَ من الجَرين ففيه القطع، إذا بلغ ثمن المجن. وإن أكَلَ ولم يأخذ فليس عليه."[1] (والأكمام هنا هى غلاف الثمر والحب قبل أن يظهر). وليس عليه فى الأكل قطع، ولا غرامة مالية، ولكنه آثم أيضاً، ويستحق التوبيخ والزجر، لأنه لم يستأذن صاحب الثمر، وقد نهى النبى عن ذلك مهما كان الشىء تافهاً.

وحال الحرز أيضاً موضوع لفقه الحال؛ فالحرز يحدده عرف المجتمع؛ وهو متغير من عصر إلى آخر ومن إقليم إلى آخر. وقد يؤدى كسر الحرز إلى أضرار وخسائر جسيمة؛ وقد ينهض المالك للدفاع عن ماله، فيُجرَح أو يُقْتَل، فتكون عقوبة اللص شاملة لكل الجرائم التى ارتكبها، لا للسرقة وحدها. وقد يُقْتَل اللص، ولا تكون على المالك تبعة.

وكسائر الحدود يجب درء هذا الحد بالشبهات. ولقد حاول النبى ﷺ تلقين لص حُجَّة أو شبهة ليفلت من الحد، لكن اللص أَبَى إلا أن تطبق عليه العقوبة.[2]

وكسائر الحدود أيضاً لا يطبق حد السرقة فى أثناء الغزو. وقد قال رسول الله ﷺ فى رجل سرق ناقة فى أثناء الغزو: "لا تقطع الأيدى فى الغزاة."[3] وهذا هو فقه الحال الذى ينظر فى أحوال الأفراد، والظروف التى تقع فيها الآثام، ويأخذها فى اعتباره عند تقدير العقوبة وهذا ليس تطويراً للعقوبة.

حد الخمر

حَرَّم القرآن الكريم الخمر، وبيَّن النبى ﷺ العقوبة وطبقها. وفقه الحال فى تطبيقها مثال ساطع الوضوح.

---

(١) سنن ابن ماجه؛ رقم ٢٥٩٦ جـ٢ ص٨٦٦
(٢) نفسه؛ رقم ٢٥٩٧
(٣) أخرجه أبو داود

قال تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ (المائدة: ٩٠) فهذه شريعة إلهية خالدة لا ينالها التغيير أو التحديث. فكل مسلم يشرب خمراً إنما يرتكب كبيرة من الكبائر. ولو أن المسلمين جميعاً شربوا الخمر -لا قدَّر الله - ما تغير هذا التحريم القاطع للخمر.

وأما العقوبة الحدِّيَّة لشارب الخمر فقد بيَّنها رسول الله ﷺ. فعن السائب ابن يزيد قال: "كنا نُؤْتَى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمْرة أبى بكر فَصَدْراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمْرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا (يعنى بعض شاربى الخمر) جَلَدَ ثمانين."(١) وقال الطحاوى: "جاءت الأخبار متواترة عن أن النبى ﷺ لم يَسُنَّ فى الخمر شيئاً." و"أن النبى ﷺ أُتِىَ برجل شرب الخمر فقال للناس: "اضربوه." فمنهم من ضربه بالنعال ومنهم من ضربه بالعصا، ومنهم من ضربه بالجريد، ثم أخذ رسول الله ﷺ تراباً فَرَمَى به فى وجهه."(٢) وعن ابن عباس رضى الله عنهما: "أن رسول الله ﷺ لم يُؤَقِّت فى الخمر حدًّا." وأخرج الطبرى من وجه آخر: "عن ابن عباس: ما ضرب رسول الله ﷺ فى الخمر إلا أخيراً. ولقد غزا تبوك، فغشى حجرته من الليل سكران." فقال: "ليقم إليه رجل فيأخذ بيده حتى يرده إلى رحله."(٣) ويُذكَر أن عمر -رضى الله عنه- كان: "إذا أُتِىَ بالرجل الضعيف تكون منه الزلة جلده أربعين." و"كذلك عثمان رضى الله عنه جلد أربعين وثمانين. وقال: المازرى: لو فهم الصحابة أن النبى ﷺ حَدَّ فى الخمر حدًّا معيناً لما قالوا فيه بالرأى كما لم يقولوا بالرأى فى غيره. فَلَعلهم فهموا أنه ضرب فيه باجتهاده فى حق مَنْ ضَرَبَه."(٤)

---

(١) فتح البارى -٨٦ كتاب الحدود؛ رقم ٦٧٧٩؛ الشرح جـ١٢ ص٦٦-٦٩
(٢) نفسه؛ ص٧٠ -وكذلك ابن ماجه- رقم ٢٥٦٩ جـ٢ ص٨٥٨
(٣) فتح البارى؛ شرح الأحاديث أرقام ٦٧٧٥-٦٧٧٩ جـ١٢ ص٧١
(٤) نفسه؛ شرح الأحاديث أرقام ٦٧٧٥-٦٧٧٩ جـ١٢ ص٧١

فهذه صورة واضحة لفقه الحال فى عقوبة شارب الخمر. فهى متباينة تبعاً لتباين الشاربين. وقد شهد الصحابة رضى الله عنهم تطبيقات النبى لها، وكيف أنه راعى أحوال الشاربين، فاتبعوه، وخففوا أو شددوا تبعاً لحال الجانى. فهناك من يشرب فقط؛ وهناك من يشرب، ويُعَاقب، ويعود، وهناك من يشرب ويَسْتَحل شرب الخمر. ولقد كتب يزيد بن أبى سفيان إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عن جماعة شربوا الخمر، واستحلُّوها مُسْتَشْهدين بقول الله تعالى﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ (المائدة: ٩٣) والآية الكريمة تنفى الإثم عما حدث قبل الإسلام من مطاعم حرام. والاستشهاد بها على استحلال الخمر عبث ولجاج قبيح جداً. فشاور عمر الصحابة فى شأنهم. قال على رضى الله عنه: "أرى أنهم قد شرَّعوا فى الله ما لم يأذن الله فيه. فإن زعموا أنها حلال فاقتلهم؛ فقد أحَلُّوا ما حرم الله. وإن زعموا أنها حرام فاجلدهم ثمانين ثمانين." (١) وهذا مجموع جلدات الحد، وجلدات أخرى تعزيراً على اللجاج القبيح الذى لا يليق بمسلم. وشرب الخمر كبيرة، لكنه فى نهار رمضان فاحشة!

فحد الخمر لا يطبق تطبيقاً آليًا دون مراعاة لحال الشاربين. ولذلك وجدنا مقدار العقوبة يتباين من حالة إلى أخرى، مع ثبات الحد وعقوبته لثبات الآية الكريمة وخلودها الأبدى.

ويؤجل تطبيق حد الخمر لعَارض. وقد رأينا كيف دخل سكران على النبى فى حجرته، فلم يُقم عليه الحد نظراً لحال الغزو. وتبعاً لهذه السُّنة الكريمة كتب عمر إلى الناس: "أن لا يَجْلدَنَّ أميرُ جيش ولا سريَّة، رجلاً من المسلمين حداً وهو غَازٍ حتى يقطع الدرب قافلاً، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار."(٢) وقصة أبى محجن يوم القادسية مثال لتأجيل الحد لعارض الحرب والغزو.

---

(١) ابن قدامة؛ المغنى؛ جـ٨ ص٤٧٤

(٢) الموضع السابق.

لكن فقه الحال فى تطبيق عقوبة شرب الخمر، تخفيفاً وتشديداً، فُهم خطأ على أنه ينفى وجود حد الخمر أصلاً! هذا ما زعمه كاتب علمانى كان سفيراً لمصر فى الجزائر. فطالما أن الحد ليس منصوصاً عليه فى القرآن، وطالما أن تطبيقه تباين من حال إلى حال، فهو عنده ليس بحد أصلاً! وهذا فى الحقيقة مثال لإنكار بيان السُّنة النبوية لأحكام القرآن، فضلاً عن أنه فَهْم مغرض متحيز للتشكيك فى هذا الحد فى شريعة الإسلام، وهو الحد الذى أنقذ أمتنا من كارثة الإدمان.

حد القذف

قال الله تعالى ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ (النور: ٤، ٥).

وَرَمْى المحصنات هو قذفهن، أى اتهامهن بالزنا. وهو يشمل المتزوجات والأبكار، كما يشمل الرجال: "وقد انعقد الإجماع على أن حكم قذف المحصن من الرجال حكم قذف المحصنة من النساء."(١) فهذا هو الثابت المطلق فى هذه العقوبة.

لكن تطبيق هذا الحد مشروط بشروط؛ يقول القرطبى رحمه الله: "للقذف شروط عند العلماء تسعة: شرطان فى القاذف، وهما: العقل والبلوغ، لأنهما أصل التكليف، إذْ التكليف ساقط بدونهما. وشرطان فى الشىء المقذوف به، وهما: أن يقذف بوطء يلزمه فيه الحد -وهو الزنا واللواط- أو أن ينفيه من أبيه دون سائر المعاصى. وخمسة فى المقذوف، وهى: العقل والبلوغ والإسلام والحرية والعفة عن الفاحشة التى رُمِىَ بها، كان عفيفاً من غيرها أم لا."(٢)

---

(١) فتح البارى؛ كتاب الحدود -رقم ٦٨٥٧ جـ١٢ ص١٨١

(٢) الجامع؛ تفسير الآيتين ٤، ٥ من سورة النور.

والشروط مجال واسع من مجالات فقه الحال. إذ يتحتم على القاضى قبل أن يحكم بالقذف أن يتحرى حال الجانى لمعرفة توفر الشروط التسعة فيه، وفيمن قذفه، وبماذا قذفه.

وهناك قذف من نوع مختلف هو قذف الأزواج مع عدم وجود الشهود. قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (النور: ٦، ٧). وتستطيع الزوجة أن تدفع عن نفسها التهمة بنفسها. قال تعالى ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور: ٨، ٩). فهذه حالة مختلفة كل الاختلاف عن حالات القذف بين غير الأزواج.

وعقوبة الجلد لا بد أن تطبق، مع أخذ حالة الشخص المدان فى الاعتبار من حيث الصحة والمرض، فضلاً عن تحقق الشروط التسعة التى ذكرها العلماء. كما أن إرجاء إيقاع الجلد وارد إذا وُجدت ظروف تتطلب ذلك، شأنه شأن الإرجاء للعقوبات فى حد الزنا وحد السرقة؛ فإذا زالت الموانع وتهيأت الظروف، أمكن إيقاع الحد، وهذا يبين أنه لا يخضع للتبديل أو التطوير.

حد الحرابة

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ﴾ (المائدة: ٣٣)

و"المحاربة" لفظ مشترك يتسع لأفعال عديدة؛ و"السعى فى الأرض فساداً" تعبير واسع يمكن أن ينطبق على أفعال كثيرة. والمحاربون هم قطاع الطرق الذين يبتغون

سلب الناس أموالهم، ولا يتورعون عن القتل والجرح والتخويف والترويع لضحاياهم. وتلك مجموعة جرائم كبرى. وتزداد الخطورة إذا جمع أحدهم جماعة من المجرمين ابتغاء المحاربة. وربما تقع المحاربة فى داخل المدينة أو القرية، والأغلب أن تقع خارج العمران؛ ولذلك قيل إن المحاربين قطاع طرق.

وقد قال بعض المفسرين إن هذه الآية الكريمة نزلت فى الكفار؛ وقال بعضهم إنها نزلت فى كل من يقطع الطريق أو يقوم بالمحاربة والفساد فى الأرض.(١) وهذا هو الأرجح؛ والواقع أن بعض قطاع الطرق مسلمون وبعضهم غير مسلمين. وقد طبقت هذه العقوبة على هؤلاء وأولئك.

وينص القرآن الكريم على أن التوبة قبل القبض على المحاربين تعفيهم من العقوبة؛ فيقول جل جلاله ﴿ **إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ (المائدة: ٣٤) والتوبة تحتاج إلى أدلة تثبتها؛ وأحسب أن مرور مدة زمنية طويلة نسبيًّا شرط للاقتناع بتوبة المحارب، ولا يجوز أن يأتى بعد أسبوع أو شهر من ارتكاب جريمته ويزعم أنه قد تاب وأناب ويطلب المغفرة والرحمة!(٢)

ومن الجلى أن فقه الحال مهم جداًّ فى تطبيق هذه العقوبة. لأن أفعال المحاربين عديدة: من القتل الفردى والجماعى، والسرقة بالإكراه، واغتصاب النساء، والتخويف والترويع لأغراض كثيرة شريرة؛ والمحاربة قد تقع داخل المدن والقرى أو خارجها. ويميل الفقهاء هذه الأيام إلى توسيع دائرة المحاربة والفساد فى الأرض لكى تدخل فيها أعمال حديثة. وترغب بعض الحكومات فى هذا التوسيع بسبب شدة عقوبة المحاربة، مع أنها ترفض تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً! وهذا يضاعف من أهمية فقه الحال للعدالة.

---

(١) فتح البارى - كتاب الحدود - رقم ٦٨٠٢ - جـ ١٢ ص ١٠٩

(٢) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، تفسير الآية.

الإيمان بالله الخالق المدبر، الواحد الأحد، هو جوهر الدين. وإهدار الإيمان - من ثم -- هو أكبر الكبائر. ومن البَدَهي أن تكون عقوبة الردة عن الإسلام هى القتل. قال تعالى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار﴾ (البقرة: ٢١٧) وقال جل شانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾ (المائدة: ٥٤) وبينت السُّنة المطهرة حكم المرتد فى الدنيا، فقال النبى ﷺ: "مَنْ بَدَّل دينه فاقتلوه." [١] وقال أيضاً: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" [٢]

فذلك حدٌّ شرعى ثابت مطلق. فقد أثبتت السُّنة عقوبة المرتد فى الدنيا؛ وبين القرآن عقابه فى الدنيا والآخرة: من حبوط العمل، والمصير إلى النار. لكن بعض الكتاب المعاصرين أرادوا مجاراة الغرب الذى تحلل من كل دين، بزعم حق كل إنسان فى حرية الإيمان والكفر، والانتقال من دين إلى دين (كما تنص على ذلك مواثيق الأمم المتحدة) فأنكروا السُّنة التى قررت قتل المرتد حداً، وقالوا إن المرتد ليس عليه عقوبة دنيوية! وللأسف، تورط فى هذا الزعم الباطل بعض الكتاب المعدودين من الإسلاميين، تحت ضغط الحكومات والأحزاب العلمانية، وآخر من قال بذلك جمال البنا - شقيق الإمام الشهيد حسن البنا - فى جريدة الحياة الدولية يوم ١٩٩٩/١٢/٢٣ . ويستند هؤلاء الكتاب إلى قول الله تعالى ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩) وهذه الآية لا تنفى حدَّ الردة، بل تقرر أن الإيمان والكفر يكونان بإرادة العبد الحرة ومشيئته؛ ومن ثم كان مسئولاً عنهما: فمن آمن

---

(١) أخرجه البخارى

(٢) متفق عليه

كان له الأجر الحسن عند ربه؛ ومن كفر فجزاؤه نار جنهم، كما تقرر الآية نفسها بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ وهذا هو العقاب المناسب، أعنى القتل، لأن إهدار أعظم قيمة لابد أن تكون عقوبته أشد العقوبات.

ولقد طوَّر الغربيون فكرهم، فاعتنقوا المادية والإلحاد. وهو ليس بتطوير ولا تحديث بل سلبية فكرية. فالإلحاد معروف منذ القدم ، ولا جديد فيه، ولا يمكن أن يمثل تحديثاً أو تطويراً للعقائد. وقد كانت له نتائج مخربة أشد التخريب. وقد وصف برزنسكى القرن العشرين بأنه قرن المذابح المليونية؛ وأحْصَى القتلى فبلغوا ١٧٠ مليون قتيل.(١) ولذلك ارتفع المد الدينى فى العالم كله فى الربع الأخير من ذلك القرن الدامى، وخصوصاً فى العالم الإسلامى.

فالعقيدة الإسلامية راسخة وطيدة، خالدة مطلقة، لا تغيير فيها ولا تطوير، اللهم إلا إضافة البراهين العلمية الحديثة على صدق الإيمان وصحته وهو ما يُسمَّى الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم، وهو مبحث جديد فى علم التوحيد يثبت أنه لم يكن فى طاقة البشر فى عهد النبوة أن يأتوا بالحقائق الكونية والعلمية التى جاءت فى بعض الآيات القرآنية.

حد البَغْي

تطبيق هذا الحد يحتاج إلى فقه الحال ربما أكثر من أى حد آخر. والمقصود بالبغى هو اعتداء فئة مؤمنة على فئة مؤمنة أخرى. والواجب هو قتال البُغَاة حتى يرتدعوا. وفى هذا يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الحجرات: ٩).

---

(1) Brzezinski: Out of Control; p. 18

وهذه العقوبة الحدّيّة الثابتة الخالدة تثير الكثير من الأسئلة التى يجيب عنها فقه الحال بفحص الحالات المختلفة:

"فما وَصْفُ الطائفة المؤمنة الباغِيَة ؟"

"وهل هذا الاقتتال "داخلى" – أعنى فى داخل دار الإسلام، أو هو بين دار الإسلام ودولة أخرى معادية ؟"

"ومَا وَصْفُ الطائفة المؤمنة الأخرى المبْغىٌّ عليها؟ هل هى حاكمة فى دار الإسلام أو محكومة ؟"

"وهل يكون السلطان باغياً أحياناً ؟"

"ومن ذا الذى يقوم بالإصلاح بين الطائفتين؟ وعلى أى أساس يستند؟"

"وما القوة التى تتكفل بقتال الباغى؟"

"وهل الآمرون بالمعروف بُغَاة ؟"(١)

وإذا تذكرنا أن "دار الإسلام" بالأوصاف الفقهية الموروثة لم يعد لها وجود اليوم، وقد حلت محلها ٥٥ دولة، أدركنا أن تطبيق هذا الحد يحتاج إلى فقه جديد، لبيان إمكان تطبيقه من عدمه. والأرجح أن نجد أن البْغى يقع من جانب الحكام العلمانيين على شعوبهم المؤمنة، وأن الفئة القادرة على الإصلاح، وعلى قتال الفئة الباغية، غير موجودة فى أية دولة مسلمة حالياً.

وإن تطبيق هذه العقوبة يحتاج إلى: تسليم الطرفين بأنهما فئتان مؤمنتان؛ وإلى وجود فئة مؤهلة للإصلاح ثم القتال؛ وإلى التسليم بأن المرجعية هى القرآن والسُّنة؛ وهذه الشروط – للأسف – غير متوفرة اليوم.

---

(١) انظر كتابنا: "الإسلام والقتال"؛ نشر دار الشرق الأوسط بالقاهرة؛ ١٩٩٠ ص ٦٨ حيث عرضت مسألة البغاة تفصيلا.

القصاص

يقول الحق تبارك وتعالى﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَىٰ بِالأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٨، ١٧٩) فالقصاص قاعدة ثابتة، والقاتل يُقْتَل، عقوبة مطلقة لا يمكن تطويرها أو تغييرها؛ ومن يجسر على ذلك فقد خرج من دين الإسلام. وفى العالم الآن حملة شديدة ضد القصاص!

لكن بعض القَتَلَة لا يُقتَلون بسبب عدم تحقق شروط معينة فى الجريمة. فقد يكون القتل خطأ لا عمداً؛ وتكون العقوبة هى الدِّية. وقد يعفُو ولىُّ المقتول بمقابل أو بدون مقابل. ولهذا تتغير العقوبة فتحل الدية محل القصاص.

والدية ذاتها تغلظ وتخفف بسبب اختلاف مكان الجريمة وزمانها، وحال المقتول. فيذكر ابن قدامة: "أن الدية تغلظ بثلاثة أشياء: إذا قَتَل فى الحَرَمِ، والأشهر الحُرُم، وإذا قَتَلَ مُحْرِماً.. فأما إن قَتَلَ ذا رَحِم، فقال أبو بكر: تغلظ ديته. وقال القاضى: ظاهر كلام أحمد أنها لا تغلظ. وقال أصحاب الشافعى: تغلظ بالحَرَمِ، والأشهر الحُرُم، وَذِى الرَّحم المُحْرِم." وقال بعض الحنابلة: "تغلظ لكل واحد من الحُرُمات ثلث الدية. فإذا اجتمعت الحُرُمات الثلاث وجبت ديتان." وعن ابن عباس أن رجلاً قَتَلَ رجلاً فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام، فقال: ديته اثنا عشر ألفاً، وللشهر الحرام أربعة آلاف (= ثلث الدية) وللبلد الحرام أربعة آلاف." وهذا حكم ظاهر، ولم ينكره أحد: "فثبت إجماعاً."(١)

---

(١) ابن قدامة؛ المغنى؛ جـ٧ ص٧٧٢، ٧٧٣

ولقد قرر النبى ﷺ أن: "مَنْ اصيب بدم أو خبْلٍ (يعنى جرحاً) فهو بالخيار بين إحدى ثلاث... أن يقتل (القاتلَ)، أو يعفوَ، أو يأخذ الدية."[1]

ودية شبه العمد تختلف عن دية الخطأ؛ ورعاة الأبقار يؤدون الدية من الأبقار، ورعاة الأغنام يؤدونها من الأغنام.[2] فهذه متغيرات، مع ثبات المبدأ، وهو: القصاص أو الدية، لأن دم المسلم لا يجوز بحال أن يضيع أو يذهب هَدْراً. وهذا كله يحتاج إلى فقه الحال.

ولقد قَضَى رسول الله (بدية القتل الخطأ على العاقلة –وهم أهل القاتل. فهنا القاتلُ لا يُقتَل ولا يتحمل الدية وحده، بل يتحتم أن يتعاون معه أهله: "من الأخوة وبَنِيهِم، ثم أعمامُ الأبِ ثم بَنِيهِم، ثم أعمامُ الجِد، ثم بَنِيهِم، كذلك أبداً."[3]

وتبيح الشريعة لِوَلِىِّ الدَّمِ قَتْلَ القاتل قصاصاً.

وتبيح للطبيب جرح المريض لعلاجه، وقد يؤدى الجرح إلى موته. ولا يكون الطبيب بذلك قاتلاً، إلا إذا كانت وفاة المريض بإهمال منه وتقصير أو جهل.

وتبيح للأب أن يضرب أولاده لتربيتهم.

فهذه المتغيرات لا تعنى بحال تغيراً أو تطويرا فى المبدأ الأصلى، وهو الذى يحرِّم القتل، والجرح، والضرب، ويعاقب عليه بالقصاص أو الدِّية.

والجروح والشجاج درجات متفاوتة، الأمر الذى أدَّى إلى تخصُّص البعض فى فقه الشجاج لتحديد خطورة كل جرح، وتبعاً لذلك تحديد مقدار الدية:

فدية "الدامية" بعير؛ (وهى التى تُدمى الجلد).

---

(١) ابن ماجه؛ حديث رقم ٢٦٢٣ ؛ جـ٢ ص٨٧٦

(٢) نفسه؛ حديث رقم ٢٦٢٧ ؛ ورقم ٢٦٣٠ ؛ جـ٢ ص٨٧٧، ص٨٧٨

(٣) ابن قدامة؛ المغنى؛ جـ٧ ص٧٨٧

ودية "الباضعة" بعيران؛ (وهى التى تشق اللحم) .

ودية "المتلاحمة" ثلاثة أبعرة؛ (وهى التى أخذت فى اللحم) .

ودية "السمحاق" أربعة أبعرة؛ (وهى التى تبلغ الغشاء الرقيق بين اللحم والعظم) .

ودية "الموضِّحة" خمسة من الإبل؛ (وهى التى توضح العظم، أى تكشفه) .

ودية "الهاشمة" عُشْر الدية .... .إلخ [١] .

وحدد النبى ﷺ ديات أعضاء البدن :

فدية العين خمسون

ودية اليد خمسون

ودية الرِّجل خمسون

ودية الأصبع عشر.... إلخ [٢]

كفارة اليمين

- والكفارات عقوبات . وسنجد فيها الثابت الخالد، والفردانى المتغير، لأن الشريعة تأخذ حالة المسلم المُعاقَب فى الحسبان، حتى لا يُكلَّف ما لا يطيق، فَيُظْلَم؛ والظلم محرم فى الإسلام تحريماً باتًّا قاطعاً.

- قال تعالى ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ (المائدة : ٨٩)

---

(١) ابن رشد ؛ بداية المجتهد ؛ جـ٢ ص٤٥٤

(٢) نفسه ؛ جـ٢ ص٤٥٤

- قال ابن عباس: "كان الرجل يقُوتُ أهْلَه قُوتاً فيه سَعة، وكان الرجل يقُوتُ أهْلَه قُوتاً فيه شِدَّة، فنزلت ﴿مِنْ أوْسَطِ ما تُطْعِمُون أهْلِيكُمْ﴾ .

ويقول الشافعي: "ويجزئ في كفارة اليمين مُدٌّ بمُدِّ النبي ﷺ، من حنطة، ولا يجزئ أن يكون دقيقاً ولا سويقاً. وإن كان أهل بلد يقتاتون الذرة أو الأرز أو التمر أو الزبيب، أجْزَأ (من كل جنس واحد من هذا) مُدٌّ بمُدِّ النبي ﷺ".

ثم يضيف الشافعي قائلاً: "والكفارات بالمدينة، وبنَجْد، ومصر، والقيروان، والبلدان كلها سواء. وما فرض الله عز وجل على العباد فرضَيْن في شيء واحد قط." فهذا هو الجانب الثابت المطلق في شريعة الكفارات وفي كل فرض فرضه عليهم، لا يتغير بتغير المكان أو الزمان.

لكن الشافعي ينتقل بعد ذلك إلى تفصيل المتغيرات فيقول: "وَمَا يقتاتُ أهلُ البلدان من شيء أجْزَأهُم منه مُدٌّ. ويجزئ أهْلَ البادية مُدٌّ أقِط. وإن لم يكن لأهل بلد قوت من طعام سوى اللحم أدُّوا مُداً مما يقتاتُ أقرب البلدان إليهم."(١)

فالقرآن الكريم يخيِّر المسلم بين: الإطعام، والكسوة، وتحرير الرقبة، والصيام، إذا لم يجد الطعام أو الكسوة، أو ما يحرَّرُ به رقبة. فأفراد المسلمين تتباين أحوالهم الاقتصادية؛ وكل واحد أعلم بحال نفسه؛ وهو يختار ما يقدر عليه؛ وحسابه على الله.(٢) فالكفارة هنا مثال للواجب المخيَّر. وكل مسلم فقيه نفسه فيه.

كفارة الظهار

وكفارة الظهار عقوبة ثابتة مطلقة؛ لكن القرآن الكريم راعى أحوال العباد فخيَّرهم بين: تحرير رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً، فقال تعالى ﴿وَالَّذِين يُظَاهِرُونَ مِن نَسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِن قَبْلِ أن يتماسَّا

(١) الأم؛ جـ٧ ص ٥٨
(٢) ابن حزم؛ المحلى؛ جـ٨ ص ٦٩

ذلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ (المجادلة : ٣، ٤)

يقول صاحب المغنى: "إن كفارة المُظاهِر- القادر على الإعتاق- عِتْق رقبة، لا يجزئه غير ذلك." [١] وكل مسلم فى هذا فقيه نفسه، فهو الذى يعلم إن كان قادراً على الإعتاق أو غير قادر. فإن لم يقدر، جَازَ له أن يصوم شهرين متتابعين؛ فإن لم يستطع جَازَ أن يطعم ستين مسكيناً. وعلى هذا سوف تتباين كفارة الظهار بتباين أحوال الأفراد، ولكنها تظل ثابتة فى حق المسلم المظاهر، مع هذه الخيارات.

ولقد ظاهر "أوْس بن الصامت" من امرأته، فَأَمَرَهُ رسول الله ﷺ بالصيام لعِلْمِه بعجزه عن تحرير رقبة، فقالت امرأته: يا رسول اللهّ إنه شيخ كبير، ما به من صيام! فقال ﷺ : "فَلْيُطْعِمْ ستين مسكيناً."

ويلاحظ هنا أن النبى ﷺ اسْتَقَى المعلومات عن حال "أوْس" من "أوْس" نفسه ومن امرأته، وأفتاه استناداً إليها، لأنه أعلم الناس بحال نفسه. وحرصه على دينه يمنعه من الكذب. وهكذا تتغير الفتوى فى أمر الظهار بتغير حال المستفتى. وهذا لا يعنى نسبية ولا ذاتية، ولا مرونة صلصالية، ولا هوى فى نفس المفتى، ولا تطويراً من أى نوع فى شريعة الظهار.

كفارة الجماع فى نهار رمضان

ولقد أوردت الكتب الصحاح قصة "سَلَمة بن صخر البياضى"الذى جَامع امرأته فى نهار رمضان، وهو مظاهر لها. ولما قص الخبر على النبى ﷺ قال له: "اعتق رقبة". قال "سلمة": والذى بعثك بالحق ما أصبحتُ أملك إلا رقبتى هذه! قال: "فَصُمْ شهرَيْن متتابعيْن." قال سلمة: يا رسول الله، وهل دَخَلَ علىَّ من البلاء مَا دَخَلَ

---

(١) المغنى؛ جـ٧ ص٣٥٩

إلا (بسبب) الصوم ؟! قال "فَتَصَدَّق أو أطْعِمْ ستين مسكيناً." قال سلمة: والذى بعثك بالحق لقد بِتْنَا ليلتنا هذه مالنا عَشَاء! قال: "فَاذهب إلى صاحب صدقة بنى زُرِيْق فقل له فَلْيَدْفَعْها إليك، وأطْعم ستين مسكيناً وانتفع ببقيتها."(١)

إن "سلمة" هو الذى وصف حال نفسه؛ وأفتاه النبى تبعاً لذلك، فانتقل من تحرير الرقبة إلى الصيام إلى الإطعام، ثم إلى التصدق عليه لكى يطعم ويستفيد من بقية ما يُعْطى إليه. ومن الجلى أن النبى ﷺ لم يتهاون فى تطبيق الكفارة؛ لكنه لم يكن لِيكَلِّف الرجلَ مالا طاقة له به. والقرآن الكريم شرَّع خيارات ثلاثة؛ والنبى شرع التصدق على المُظَاهر الفقير، فكان ذلك أنموذجاً لفقه الحال فى تطبيق عقوبة الكفارات.

وهناك قصة أخرى شبيهة بقصة "سلمة." فقد أخرج البخارى فى صحيحه قصة رجل جامع امرأته فى نهار رمضان، لكنه لم يكن مظاهراً لها مثل "سلمة". فلم يستطع عتق رقبة، ولا صيام شهرين ولا إطعام ستين مسكيناً، فأعطاه النبى الطعام ليتصدق به؛ لكنه أخبر النبى بأنه فى أمَسِّ الحاجة إليه، فَأمره النبى ﷺ بأن يأكله. جاء الرجل إلى النبى فى المسجد فقال : احترقتُ! قال : "م ذاك؟" قال: وقعتُ بامرأتى فى رمضان. قال: "هل تجد رقبة ؟" قال: لا. قال: "هل تستطيع صيام شهرين؟" قال :لا. قال: "فَأطعم ستين مسكيناً." قال: ما عندى شيء. فجلس. وأتاه إنسان يسوق حماراً، ومعه طعام إلى النبى ﷺ، فقال: "أين المحترق آنفاً ؟" فقال: هاأنذا. قال: خذ هذا فتصدق به." قال: أعَلَى أحْوَجَ منى؟ مَا لأَهْلِى طعام. قال النبى ﷺ: "فَكُلُوه."(٢) فهذا تطبيق ثان لفقه الحال فى الكفارات.

---

(١) سنن ابن ماجه؛ رقم ٢٠٦٢ جـ١ ص٦٦٥

(٢) فتح البارى -٨٦ كتاب الحدود- رقم٦٨٢١ -ورقم ٦٨٢٢ -جـ١٢ ص١٣١

فِدْيَةُ التحلل من أحد محظورات الإحرام للحج

ومن الكفارات فدية مفروضة على الحاج إذا تحلَّل من أحد محظورات الإحرام بسبب المرض أو الأذَى فى الرأس، أى وجود قمل فى شعر الرأس مما يستوجب حلْقه. وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة:١٩٦)

والفِدْية هنا ليست عقوبة، لأن الحاج المريض لم يرتكب ذنباً ليعاقب عليه؛ إنها كفارة فى مقابل التحلُّل من أحد محظورات الإحرام. وكان "كعب بن عُجْرَة" قد جاء إلى النبى ﷺ فى أثناء إحرامه بالحج واشتكى من كثرة القمل فى رأسه. وكان القوم يطيلون شعورهم، ويتعرضون لظروف سفر صعبة لا تتيسر فيها النظافة؛ فَأَمَرَه النبى أن يحلق شعره وقال: "صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين- مُدَّيْن لكل إنسان- أو انْسك شاةً... أىَّ ذلك فَعَلْتَ أَجْزَأَ عَنْك."

والأمراض كما هو معلوم للجميع درجات عديدة؛ فمنها ما لا يحتاج إلى التحلل من أى من محظورات الإحرام، ومنها ما يحتاج إلى ذلك، كحالة "كعب ابن عجرة"، الذى احتاج إلى أن يحلق شعره للخلاص من القمل قبل الوقت المحدد شرعاً للحلاقة. وكل مسلم فقيه نفسه فى تقدير الحاجة إلى التحلل من أحد محظورات الإحرام، فهو أعلم الناس بحال نفسه. وهذا هو فقه الحال الذى يقرر جواز التحلل من عدمه.

وهناك الخيار الذى يسَّره الله تعالى للحجاج: من الصيام أو الصدقة أو النسك، (أى ذبح شاة). والمسلم يختار مما خيَّره الله تعالى بما يناسب قدراته المالية. ومن الجلى أن الصيام يناسب الفقراء، والصدقة والنسك يناسبان القادرين.

إن شريعة الحج لا نسبية فيها ولا تغيير. والفِدْية جزء من شريعة الحج. لكن

لُطف الله بعباده وكرمه لهم تمثل فى إباحة التحلل مع الكفارة، وكذلك فى التخيير بين الصوم والصدقة والنسك. فهاهنا الثابت المطلق، وفى ضمنه المتغير أو المتباين؛ وهو مجال لفقه الحال فى الحج.

التعزير

وهناك عقوبات عديدة توضع تحت عنوان: التعزير، كالجلد، والنفى، والغرامة والتهديد والتشهير، والقتل. ويحتاج القاضى إلى مزيد من فقه الحال عند تطبيقها، لكى يختار العقوبة الملائمة للجريمة ولحال المجرم.

وأما الجلد فقد قال رسول الله ﷺ: "لا يُجْلَد فوق عشر جلدات إلا فى حد من حدود الله"[1] لكن الفقهاء أجازوا الزيادة فى حالات معينة. قال مالك والشافعى وأبو يوسف وزفر: تجوز الزيادة على العَشْر، وذلك تبعًا لحال الجانى وحجم الجناية، وهل هو عائد؟ وقيل إن التعزير موكول لرأى السلطان أو الحاكم أو القاضى، تخفيفاً أو تشديداً، لأن التعزير شُرِّع للردع، ومن الناس من يردعه الكلام ومنهم من لا يردعه الضرب الشديد. فلذلك كان تعزير كل أحد بحسبه[2].

* * *

---

(١) فتح البارى -٨٦ كتاب الحدود- رقم ٦٨٤٨ جـ ١٢ ص ١٧٥

(٢) نفسه ؛ الشرح؛ ص ١٧٨

المبحث السابع

تطور الوسائل
(التطور العلمي والتقني)
وتباين الأعراف الاجتماعية

تطور العلوم الطبيعية والتقنية

تمهيد :

لا أظن أنني بحاجة إلى التذكير بموقف الإسلام من التطورات المتتالية في مجال العلوم الطبيعية والتقنيات المبنية عليها، بعد أن تكررت الإشارة إلى ذلك الموقف فيما سبق من فصول هذا الكتاب. فهذه التطورات تقع في مجالات "العفو" و"المندوب" و"الواجب"؛ والإسلام يشجع المسلمين على الإسهام فيها. وقد برز بعض أبناء الإسلام في مجالات العلوم والهندسة والطب وفاقوا الأجانب. والأمة المسلمة أخذت بكل التطورات العلمية واستفادت منها في الأغراض السلمية. وهي تدعو غيرها للحد من استعمالها في الأغراض الحربية والتدمير الشامل.

ويؤثر التطور العلمي والتقني في عادات الناس وأعرافهم، ويتأثر بها. فإن حاجات الناس هي التي توجه التطور التقني؛ ونحن نرى اليوم كيف تأثرت تقاليد المجتمع بذيوع التليفزيون والهاتف النقال والبريد الإلكتروني ووسائل المواصلات في البر والبحر والجو، وما لا حصر له من المخترعات. ولهذا جَعَلتُ التطور التقني والعلمي مع تباين الأعراف والتقاليد في مبحث واحد.

وأحب أن نتذكر أن الأخذ بالتطورات العلمية والتقنية لا يتطلب أخذ عقائد أصحابها كما يزعم بعض العلمانيين العرب. ومعروف أن أوربا أخذت العلوم عن المسلمين فى العصور الوسطى، ومع ذلك لم تأخذ الإسلام. ونحن المسلمين اقتبسنا العلوم عن اليونان القدماء وعن الهنود والفرس، ومع ذلك لم ندخل فى دياناتهم. والواقع الماثل فى حياة الأمة المسلمة الآن يؤكد هذه البدهية. وها هى باكستان صنعت القنابل النووية دون أن تضطر إلى اعتناق دين من اكتشفها. وهناك عدد من الدول المسلمة لديها أسلحة جرثومية وكيميائية مصنوعة محليًّا، ولم تضطر إلى نبذ دينها الإسلامى. بل إن فئة العلماء وأساتذة الجامعات ازدادوا تمسكا بالإسلام بازدياد معارفهم العلمية. وكل ما يدعيه العلمانيون عن الارتباط العضوى بين تطور العلوم الطبيعية وديانات العلماء الذين طوروها، لا أساس له من الصحة. وقد أسهم فى تطوير هذه العلوم والتقنيات علماء مسيحيون ويهود ومسلمون وملحدون؛ فهى ليست قاصرة على أتباع دين معين أو جنس معين أو ثقافة معينة، لأن موضوع العلوم هو المادة، والمادة هى المادة فى كل بقاع العالم، والقوانين الحاكمة لها هى هى فى كل أرجاء الكون.

لكن العلمانيين العرب ينكرون هذه الحقائق دون سند من تاريخ العلم أو حقائقه.

يقول خالد محمد خالد: "منذ عامين تقريباً، شهدت ميلاد فكرة، تواثق بعض الأدباء الناشئين على أن يتبنوها، ويكفلوها، ويبشِّروا بها، وهى أن الشرق خُلق ليكون "روحانيات" ويجب أن يظل كذلك، وكذلك فحسب، وأن استيراد المبادئ الغربية، أيًّا كانت، ضلالة لا تليق بجلال الشرق وسُموه. قلت للأديب الناشئ ليلتها: واستيراد المخترعات أيضاً، لا تنْس أن تضيفه إلى قائمة المحظورات، حتى يبلغ جلال الشرق مداه..!!"(١)

ومن الواضح أن الرأى الذى ينسبه خالد محمد خالد إلى ذلك الأديب الشاب

---

(١) "من هنا نبدأ"؛ سنة ١٩٥٠ ص ٤٥

هو كلام مشوه؛ ولا يتسق مع أحكام الإسلام، الذى يقرر نبيه الكريم أن "الحكمة ضالة المؤمن" . ويقرر كتابه العزيز مبدأ الأخذ بكل المبادئ الصائبة بقوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (الأعراف: ١٩٩) ولكن منهج العلمانيين يلجأ دائمًا إلى تشويه رأى المخالف، ليبدو سخيفاً للقارئ، وتتيسر مهاجمته!

فالشيخ خالد يريدنا أن نرفض المخترعات، أى الوسائل والأدوات المادية، طالما رفضنا المبادئ الإلحادية . وإذا قبلنا الوسائل والمخترعات الأوروبية كان علينا أن نتقبل مبادئ الفلسفة المادية الملحدة التى يعتنقها صناع السيارات والطائرات والبواخر.

وبعد الشيخ خالد محمد خالد، سار على طريقه المضلِّل عشرات من أساتذة الفلسفة والاجتماع والاقتصاد؛ فهو كان واعظاً فى الجمعية الشرعية؛ أى أنه كان عالماً فى الإسلام، وكلمته يجب أن تُؤخذ مأخذ الجد والاحترام؛ وهم جهلة بالإسلام، وليس لديهم وقت للدراسة والتمحيص. وقد أعجبهم كتابه المشار إليه (بالهامش) فجعلوه إنجيلهم، وإن كان هو نفسه قد رجع عن آرائه التى عرضها فيه بعد أن نضج علميًّا.

إن فقه الحال يكشف لنا سخف هذه الآراء وتهافتها. ويحذرنا أيضاً من الخلط بين الوسائل المادية وبين الغايات الشرعية التى نتوسل بها إليها. وهناك ظواهر خلط بين الوسائل والغايات يقترفها بعض الإسلاميين أيضا، ومن الواجب إزالتها. فالأدوات فى ذاتها محايدة شرعاً أقصد أنها ليست حلالاً ولا حراماً فى ذاتها. وسوف تتضح هذه الحقيقة فيما يلى من هذا المبحث بإذن الله.

تطور أدوات الحرب :

ولعل أعظم التطورات العلمية والتقنية قد ظهرت وتجسدت فى أدوات الحرب. والإسلام يأمر المسلمين بإعداد القوة بقدر الطاقة؛ والله تعالى يقول: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠)؛ وهذا الإعداد يتطلب تطوير أدوات الحرب تطويراً متواصلاً، وتطوير العلوم التى تيسر تطوير هذه الأدوات بطبيعة الحال.

لكن هذا التطوير يحتـاج إلى إعادة فـهم بعض الآيات وبعض الأحـاديث التى تتصل بالحرب. من ذلك - مثلاً- توزيع الغنائم. فالله تعالى يقول: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (الأنفال: ٤١) فهل الفقه الموروث يمكن أن يطبق اليوم فى توزيع الغنائم؟ وكيف نَمْتثل لهذه الآية الكريمة إذا لم نستطع أن نطبقه؟

إن أسباب القتال ومسوغاته الشرعية لا ينالها أى تغيير أو تطوير، وكذلك شرائع القتال وأخلاقياته، وأحكام الأسرى، وأحكام الهدنة والصلح وإنهاء العداء؛ كل ذلك من الثوابت الشرعية التى تستند إلى الكتاب والسنة[١] وتطور أدوات الحرب لا يتطلب أى تغيير أو تبديل فيها. ولكن توزيع الغنائم لابد أن يعاد النظر فيه لتبديد أية شكوك يمكن أن يثيرها كاتب علمانى متغرب بحجة "التطور".

الآية الكريمة تعطى أربعة أخماس الغنائم إلى المقاتلين المشاركين فى القتال؛ ولكن المقاتلين اليوم يتقاضون رواتب ثابتة من الدولة، وخصوصاً الضباط والفنيين. والغنائم فى الحرب الحديثة قليلة؛ فهى حرب تدمير، وأحياناً تدمير شامل. وحتى لو غنم المقاتلون شيئاً من سلاح العدو فإنهم لا يستطيعون الإفادة منه كأفراد فى تحقيق مصالحهم الشخصية والمعيشية. فماذا يصنع المرء بدبابة أو مدرعة أو أى سلاح حربى حديث؟ ويشارك فى الحرب الحديثة الشعب كله، فكيف توزع الغنائم على الملايين؟

لم يعد هناك حل سوى إنفاق الدولة من ميزانيتها على الجيش: تدريباً، وتعليما وتسليحاً، ورواتب للجند والضباط والفنيين. ولهذه السياسات مثيل لدى الدول منذ عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقد نظم دواوين - أى إدارات -

---

(١) راجع كتابنا: الإسلام والقتال؛ دار الشرق الأوسط؛ سنة ١٩٩٠؛ ص ٤٣، ٨٣، ١١٥

لتنظيم الجيوش المسلمة وتسليحها والإنفاق عليها من كل النواحى.[١] وقد اقتبس ذلك من الدولة الرومانية التى كانت تقاتل المسلمين فى مستعمراتها فى الشام ومصر.

إن المطلوب هو الوفاء بحاجات الجيوش من جميع النواحى، بصرف النظر عن مصدر الأموال التى تنفق لتحقيق ذلك، فَلْتكن من المكوس والجمارك والضرائب، إلى جانب التبرعات، والغنائم إن وُجدت. ولابد من الوفاء بحاجات المقاتلين المتفرغين للقتال جنوداً وضباطاً. ومن المؤسف أن الدول الحديثة لا تعطى الجندى الذى يؤدى الخدمة الوطنية الإجبارية إلا أقل القليل. وكان لهذا التقصير الظالم نتائج سيئة عديدة.

إن الغاية من توزيع أربعة أخماس الغنائم على المقاتلين المشاركين فى القتال هى الوفاء بحاجاتهم وحاجات أهليهم. إنهم يقاتلون فى سبيل الله حقًّا، لكن من حقهم الحصول على المال الذى يكفل الحياة اللائقة لهم من أى مصدر كان. ولا خطأ فى تغير أو تطور مصادر تمويل نفقاتهم، طالما تحققت الغاية الشرعية. ولا مجال هنا لادعاءات المدعين بأن التطور لحق بالشريعة أو اضطرنا إلى مخالفة آية كريمة. فالشريعة ثابتة مطلقة فى شرائع الحرب، بما فى ذلك توزيع الغنائم؛ وهذه نتيجة كبيرة ومفيدة من هذه التحليلات، لأنها تغلق الباب فى وجه التطوريين والسوفسطائيين وتسقط مغالطاتهم.

وأما "الخُمس" الذى جعلته الآية لله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين فقد اختلف الفقهاء فى توزيعه بعد وفاة النبى ﷺ. فقال أصحاب الرأى: " يُقَسَّم الخُمس على ثلاثة: اليتامى والمساكين وابن السبيل. وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته وسَهْم قرابته أيضاً."[٢] فقد توفى النبى ﷺ – وبمرور الزمن– توفى ذوو قرباه،

---

(١) المغنى؛ لابن قدامة؛ جـ ٦ ص ٤٣٦

(٢) المرجع السابق؛ جـ ٦ ص ٤٠٦

فيذكر أن أبا بكر وزع الخُمس على الثلاثة الباقين. وفى اعتقادى أن هذا هو التصرف الممكن الوحيد.

ونحن ندع هذه القضية الآن لأن هذا ليس موضعها من البحث، فهى تدور حول تغيرات اجتماعية لا تغيرات فى الوسائل والأدوات؛ وموضعها ضمن التغيرات الاجتماعية.

صلاة الخوف

كذلك أسفر التطور المذهل فى وسائل القتال وادواته، فى البر والبحر والجو، إلى عدم اضطرار الجنود إلى أداء صلاة الخوف. فقد كانت الجيوش المعادية يقف بعضها فى مواجهة البعض الآخر. وكانت المسافات الفاصلة بين الأعداء قصيرة جداً بحيث كان كل فريق يرى الآخر بالعين المجردة. فإذا صَلَّى الجنود المسلمون فى جماعة كان من الممكن أن ينتهز العدو الفرصة لكى يهاجمهم وهم سجود أو ركوع. ولذلك حذرهم القرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً ﴾ (النساء: ١٠٢)

والآن، لا يحتاج الجنود المسلمون إلى أن يصلوا صلاة الخوف. مثلاً، سلاح الطيران، هل يخشى جنوده أن يؤدُّوا الصلاة فيراهم العدو، فيهاجمهم وهم يصلون؟ إنهم يستطيعون أداء الصلاة المفروضة كما يؤديها المسلمون، ولا يكون ذلك سبباً فى تعرضهم لهجوم العدو. ورَادَارَات العدو وأجهزته التجسسية ترصد حركة الطائرات لا صلاة الجنود. والشيء نفسه يصْدُق على جنود البحرية سواء كانوا على متن السفن أو فى القواعد البحرية أو فى الغواصات، وعلى القوات البرية أيضاً.

ومن المعلوم أن الجيوش تتبع نظام النوبات، فى معظم الأعمال. وبذلك تتاح الفرصة لأداء الصلاة فى اطمئنان - أى الصلاة العادية، لقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣) فهم يصلون صلاة الآمن، لأنهم لا يكونون خائفين.(١)

وعلى الرغم من هذا كله، ربما فى ظروف معينة، يحتاج الجنود فى عصرنا هذا إلى أن يصلوا صلاة الخوف. غير أن هذا لن يكون سوى ظرف نادر الحدوث. وهكذا نجد أثر التطور العلمى والتقنى فى أداء العبادات. فالصلاة واجبة وجوباً ثابتاً مطلقاً، لكن هذا الضرب من الصلاة - أعنى صلاة الخوف - تضاءلت ظروف أدائها بسبب التطور العلمى والتقنى وهذا هو التباين أو الاختلاف الحديث. وهو لا يمكن أن يُسمى تطوراً أو نسبية بأى معنى من المعانى.

التصوير

والتصوير تطور علمى وتقنى حديث دخل فى حياة الناس الفردية والاجتماعية والرسمية على أوسع نطاق. ولا أظن أننى بحاجة إلى شرح هذه الحقيقة. وقد ظن كثيرون أن الإسلام يحرِّم التصوير بكل ضروبه وأشكاله، وأن استعمال التصوير لا بد أن يحمل المسلمين على انتهاك السُّنة النبوية. وهذا هو ما يروِّج له العلمانيون التطوريون. وهو غير صحيح.

فالرسول ﷺ استثنى الصور فى الثياب من التحريم، وقال: "إلاَّ رقماً فى ثوب."(٢) وأجاز ﷺ صُنْع اللعب للبنات على هيئة طير أو حيوان. وقال ابن عباس

(١) المغنى؛ لابن قدامة؛ جـ١ ص٤٣٣؛ والأم؛ للشافعى؛ جـ١ ص١٨٦

(٢) فتح البارى -٧٧ كتاب اللباس- رقم ٥٩٥٨ [والرقم يعنى: النقش أو التصوير].

لرجل يعمل مصوراً: "ويحك! إن أبَيْتَ إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر!"[1] وقال ابن العربى: "حاصل ما فى اتخاذ الصور أنها إن كانت ذات أجسام (أى: تماثيل) حُرِّم بالإجماع. وإن كانت رقماً فأربعة أقوال: الأول يجوز مطلقاً على ظاهر قوله: "إلا رقماً فى ثوب." الثانى: المنع مطلقاً حتى الرقم (النقش). الثالث: إن كانت الصورة باقية الهيئة قائمة الشكل حُرِّم؛ وإن قُطعت الرأس أو تفرقت الأجزاء، جَازَ. قال: وهذا هو الأصح. الرابع: إن كان يُمْتَهَن جَازَ، وإن كان مُعَلَّقاً لم يَجُزْ."[2] لأن تعليق الصور على الجدران تعظيم لها وإكبار.

ونصوص الأحاديث التى حَرَّمَت التصوير تبيِّن أن النبى ﷺ كان يدرك خطورة التماثيل على عقائد الناس الذين نبذوا عبادة الأوثان والأصنام توًا؛ وقد كان الشرك متأصلاً فى نفوس الجاهليين؛ وهم بالكاد آمنوا بالواحد الأحد الذى لا شريك له ولا مثيل، الخالق المصوِّر وحده. فكان دَرْءُ أخطار الشرك له أهمية قصوى. ولذلك أُجيزَ صُنْعُ تماثيل كلعب للأطفال لأنها تُمْتَهَن بين أيديهم فى أثناء اللعب، بحيث تنعدم كل الأحاسيس بالقداسة نحوها. وحُرِّم تعليق الصور للزينة أو لأى غرض آخر، ربما لأنها تكتسب شيئاً من الإكبار، أو التقديس؛ وذلك احتمال كبير فى بيئة قدَّست الأصنام دهوراً، وقاتلت من أجل الإبقاء عليها: ﴿إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ (الفرقان: ٤٢)

فكان تحريم التصوير، ونحت التماثيل خاصة، إجراءً وقائيًّا ضروريًّا، وسدًّا لا بد منه فى مواجهة الوثنية والشرك.

كان التصوير - إذن - طريقاً إلى أضرار اعتقادية كبيرة جداً.

والآن لم يعد ثمة خوف من عبادة الأوثان؛ وأصبح التصوير الفوتوغرافى خاصة

---

(١) فتح البارى - ٧٧ كتاب اللباس - ، شرح الحديث رقم ٥٩٦٣؛ جـ ١٠ ص ٣٩٤

(٢) نفسه؛ الشرح؛ ص ٣٩٠، ٣٩١ (والمغنى؛ جـ٧ ص ٦ وما بعدها)

وسيلة حيوية جداً، ومن المستحيل الاستغناء عنها. ثم إن المصوِّر الفوتوغرافى ليس مصوِّراً فى الحقيقة، لأن الجهاز هو الذى يصور؛ ودور المصوِّر هو تشغيله وتوجيهه فقط. وهذا القول يصدق على التصوير السينمائى والتليفزيونى عامة. والأمة المسلمة تحاول اليوم استغلال التليفزيون والسينما فى خدمة الإسلام.

وإذا كانت التماثيل محرمة بالإجماع فإنها ليست ذات نفع حيوى للأمة. بل هى تستخدم لتخليد ذكرى الزعماء والقادة؛ وكثير منهم لا يستحق شيئا من التقدير، مثل "دِى ليسبْس" الذى يُعْزى إليه الإشراف على حفر قناة السويس.

فالتطور فى أدوات التصوير وفنونه تطور مرغوب فى حكم الإسلام، ولا سند لتحريمه. إنه أداة جيدة للدعوة الإسلامية، فضلاً عن نفعه العام المتنوع فى مختلف مجالات الحياة. وعلينا نحن أن نستغل كل الأجهزة الحديثة لنشر ديننا فى العالمين.

وسائل الوضوء:

ومن طبيعة البشر أنهم يغيرون وسائل حياتهم بحثاً عن الأيسر والأجدى. وقد اختلفت وسائل حياتنا اليوم اختلافاً كثيراً عنها فى عهد النبوة. لكن الغايات الشرعية باقية على ما هى عليه، لأنها ثابتة، معتبرة شرعاً، ولا يجوز تغييرها.

ولنأخذ – مثلاً – وسيلة الوضوء أو أداة الوضوء. فقد كان الناس يستعملون آنية من أنواع شتى لنقل الماء وحفظه. والشريعة تحتم أن يكون ماء الوضوء طاهراً، ولذلك أمر النبى ﷺ بغسل اليد قبل إدخالها فى الإناء الذى فيه ماء الوضوء، فقال: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فَلْيغسل يَده قبل أن يُدخلها فى الإناء، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده." (رواه مالك والشافعى وأبو داود). وفى هذا يقول ابن رشد إن هذا الحديث: "لم يُقصد به حكم البدء فى الوضوء، وإنما قُصد به حكم الماء الذى يُتوضأ به، وإذْ كان الماء مشترطاً فيه الطهارة."[1] ومعنى هذا أن وضع اليد فى الإناء

---

(١) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ جـ ١ ص ١١

دون غسلها - إذا كانت طاهرة - لا يشكل مخالفة للسُّنة؛ فالغاية من الغَسْل متحققة بدونه.

هذه الوسيلة لحمل الماء وحفظه تغيرت اليوم. فمعظم المسلمين الذين يعيشون في المدن تأتيهم المياه عبر الأنابيب والصنابير الطاهرة، فيشربون ويتوضأون، دون أن يتعرضوا لمخالفة الحديث الشريف. لكن عليهم بطبيعة الحال أن يتأكدوا من طهارة الماء في كل حال. فالطهارة شرط صلاحية الماء للوضوء. وتغير الوسائل وتطورها مشروع ومطلوب لتيسير الحياة وترقيتها، ولكن تظل الطهارة شرطاً شرعيًّا لا يتغير ولا يتبدل. ولا يجوز بحال الخلط بين الوسائل المتطورة والغايات الشرعية الثابتة المطلقة، واستغلال ذلك الخلط للزعم بأن كل شيء يجب أن يتطور ويتغير، كما يزعم دعاة النسبية الجذرية السوفسطائية.

وقد حدث ذلك الخلط في بعض الكتابات الحديثة. ففي عام ١٩٨٣م كتب الدكتور عبد المنعم النمر في جريدة الأهرام المصرية عدة مقالات مؤداها أن الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه "أمر" بما "نهى" عنه رسول الله، وبناء على ذلك زعم أنه يحق لنا اليوم أن نفعل فعل عثمان ونأمر بما نهت السنة عنه، وننهى عما أمرت به!

فالنبي ﷺ "نهى" عن التقاط ضالة الإبل، وعثمان "أمر" بالتقاطها؛ فَلَنا اليوم أن نفعل أشياء من هذا القبيل تحقيقاً للمصالح. وها هنا الخلط بين الوسيلة المتطورة، وبين الغاية الثابتة. فالغاية الشرعية هي حفظ مال المسلم، وَرَدُّه إليه. والوسيلة الجديدة هي بناء عثمان حظائر للإبل الضالة إذا التقطها أحد غير صاحبها. وبغير هذه الحظائر كان تركُها حيث كانت ترعى أدْعَى إلى أن يعثر عليها صاحبها، لكن الحظائر المخصصة للإبل الضالة تيسر على المسلمين استرداد إبلهم؛ فهي تيسير لتحقيق الغاية من السُّنة، وليست أمراً بما نهى عنه الرسول كما زعم خطأ. والتطور هنا في الوسيلة، لا في

الغاية. وتطور الوسائل مطلوب ومرغوب لأنه ييسر للناس معايشهم، مثل السفر عن طريق الجو لأداء فريضة الحج؛ فالفريضة ثابتة أبدية؛ لكن وسائل السفر تطورت من الجمال إلى البواخر إلى السيارات، ثم الطائرات. وهذه بدهيات؛ لكن العلمانيين والمتغربين يستغلون الخلط بين الوسائل المتطورة والغايات الشرعية الثابتة للمطالبة بتطوير الإسلام عقيدة وشريعة، أو تثبيت كل شيء، والإبقاء على الجمال والحمير والبغال، والامتناع عن السفر بالطائرات والسيارات! وهم يلومون الإسلاميين الذين يقبلون تطوير الوسائل ويرفضون تطوير الثوابت في العقيدة والشريعة![1]

وقد يتعجب البعض من هذا الخلط ومن مجافاة هذه البدهيات على ألسنة كتاب كبار وأساتذة جامعات، لكن العجب لابد أن يزول إذا تذكرنا أنه في المعركة بين الإسلام والمادية العلمانية، استبيحت كل الحقائق وانتهكت كل البدهيات، واختلط كل شيء بكل شيء في موجات متلاحقة من التشويش الثقافي الشامل قادتها جبهات نظامية مسيطرة في التعليم والإعلام والثقافة، في الداخل ومن ورائها قوى أجنبية تدعمها بكل الوسائل الممكنة: تمويلاً ونشراً ودعاية وحماية.

أدوات المائـــدة

والأدوات الحديثة لتناول الطعام قليلة، وليست حديثة كلية. وهي لا تستدعي مخالفة سُنة أو شريعة إسلامية، أو الحاجة إلى "وَحْي!" جديد كما يزعم أحد المهووسين بالحداثة والتطور والتجديد.

فالملعقة كانت معروفة عند العرب، وإن كانوا يفضلون الأكل بأصابع أيديهم. والسُّنة النبوية تعلمنا الحرص على غسل اليدين قبل تناول الطعام؛ فإذا أكل المسلم

---

(١) نشأت في الجامعات والمعاهد مكاتب خاصة لتلقي المفقودات التي يلتقطها الأفراد، وكل من فقد شيئاً يتجه إلى المكتب المختص ليتسلم حاجته. وحتى في الحرم المكي الشريف يوجد مكتب لهذا الغرض، وهو يقدم خدمات عظيمة لآلاف من الحجاج الذين يفقدون أشياء ثمينة، وجوازات سفر، وأوراقاً مهمة وغير ذلك، فيجدونها هناك.

بيده، دون ملعقة، لم يكن فى ذلك ضرر. وإذا استعمل الملعقة فلا مانع، ولا مخالفة لشريعة أو قاعدة أدبية. والرسول ﷺ ينصح المسلم فيقول: "إذا أكل أحدكم طعامًا فلا يمسح يده حتى يلعقها."(١) والغاية من وراء ذلك الاستفادة مما قد يكون عالقاً باليد من الطعام، وإن كان يسيراً. وتلك فلسفة عامة فى تعاليم الإسلام تقتضى الحرص على الأرزاق والأقوات كيلا تتبدد أو تتعرض للإسراف والتبذير، وما يعنيه من الاستهانة بنعم الله تعالى؛ والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً﴾ (الإسراء: ٢٧) وإلى جانب لَعْق الأصابع يندب النبى ﷺ إلى لعق الآنية أيضاً، فيقول: "من أكل فى قصعة فلَحَسَها استغفرت له القصعة."(٢) وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا وقعت اللقمة من يد أحدكم فَلْيمسح ما عليها من الأرض، ولْيأكلْها."(٣)

والملعقة أو الشوكة أو السكين تمنع اليد من ملامسة الطعام، فلا يحتاج إلى لَعْق الأصابع؛ لكن يُندب عندئذ لعق الملاعق بحيث لا يترك فيها طعام، مهما كان يسيراً؛ وكذلك لَعْق الآنية بالملاعق حتى لا يُترك فيها شيء يكون مصيره صندوق القمامة. وإذا وقعت لقمة على الأرض، (والأرض هنا يُقصد بها ما يفترشه الإنسان ليضع عليه طعامه)، فلا يلقى بها إلى القمامة، بل يمسحها مما يكون قد علق بها ولْيأكلها؛ وإذا لم يكن من الممكن تنظيفها يجب تغذية الطير أو الحيو ن بها. ولا ريب أن البشرية اليوم بحاجة ماسة إلى أن تتعلم هذه الدروس الإسلامية بعد أن أوْغَلَتْ فى التبذير والإسراف، والعبث بنعم الله تعالى.

المراحيض الحديثة (وأحكام التخلِّى):

ويظهر تأثير الوسائل الحديثة بقوة فى أحكام "التَّخَلِّى"، أعنى التبول والتبرز. فالتعاليم النبوية تُوجب التحوط من النجاسات عند التبول والتبرز (أو التغوط)،

---

(١) رواه أبو داود　　(٢) رواه الترمذى　　(٣) رواه ابن ماجه

وتُوجب التستر عن الناس، والحرص على ستر العورة، والكف عن الكلام، واجتناب استقبال القبلة أو استدبارها، والاسْتنجاء باليد اليمنى.[1]

والمراحيض الحديثة تحقق كل هذه الأحكام تحقيقاً دقيقاً كاملاً، إذا رُوعى فى إنشائها احترام التعاليم الشرعية: فهى تستر الإنسان حين يتخلَّى، ولا تدع فرصة للكلام لأى أحد بصرف النظر عن معرفته للنهى والأمر فى تعاليم الإسلام الخاصة بالتخلِّى. والمرحاض الحديث مصمم على نحو يحمى المرء من تناثر قطرات البول على ثيابه أو قدميه؛ وهو يمَكِّن الإنسان من الاستنجاء بالماء دون أن يُعرِّض يديه للتلوث أو النجاسة. وإذا رُوعى فى بنائه ألاَّ يستقبل القبلة أو يستدبرها، فإنه يحمل مَنْ يستعمله إلى الامتثال للتعاليم دون أن يدرى! وبصفة عامة نجد هذه الوسيلة الحديثة مُعينَة للمسلم على طاعة الله تعالى، ومحققة للغايات الشرعية المنشودة فى أحكام الطهارة والتخلِّى. ومن المؤسف أن كثيراً من العمارات والبيوت وحتى بعض المساجد الحديثة لا تراعى عدم استقبال القبلة واستدبارها فى تصميم الحمامات والمراحيض، وبذلك تحمل المتخلى على انتهاك السُّنة النبوية وتعاليمها، على الرغم من أنه قد يكون على علم بها! ولقد وجدْتُ هذا الخطأ فى التصميم فى دورات المياه فى إحدى كليات الشريعة! وكان بعض الأساتذة والطلاب إذا اضطروا إلى التخلى فيها يجلسون ووجوههم إلى اليمين أو اليسار ليتجنبوا استقبال القبلة واستدبارها!

فمن الوجهة الشرعية، هذه الوسائل الحديثة مرغوبة شريطة أن يُراعى فى وضعها الأحكام الشرعية. إنها عندئذ تيسر للمسلمين تحقيق الغايات المرجوة من الطهارة والاستنجاء، واجتناب البول، وستر العورة، وتحقيق الطهارة والنظافة على نحو ممتاز. هذا فضلاً عن أنها تصون الشوارع والطرق والمتنزهات عن التلوث، وتصون البيئة

---

(١) فتح البارى؛ ٤ كتاب الوضوء -الأحاديث أرقام ٦٠، ٦١، ٦٢ وكذلك نيل الأوطار؛ أبواب أحكام التخلى -جـ١ ص٢-١٠٢

العامة من الآثار المُدنِّسة للتخلي فيها. وقد قال رسول الله ﷺ: "اتقوا اللاعنَيْن!" قالوا: وما اللاعنان يا رسول الله ؟ قال: "الذى يتخلَّى فى طريق الناس أو فى ظِلِّهم." (رواه أحمد ومسلم وأبو داود) [١] هذا قبل أن يعرف غيرُنا حُرْمة البيئة ونظافتها!

حلق الشعر وصَبْغُه:

وحلق الشعر وتقصيره وصَبْغُهُ مسائل يظهر فيها المجال الذى يُسمح فيه باتباع الأعراف الاجتماعية، وحدود ذلك المجال.

فقد كان شعر رسول الله ﷺ: "يبلغ شَحْمة أذنيه." وفى خبر آخر: كان شعره يضرب منكبيه؛ يعنى يصل إلى كتفيه.[٢] وقد سئل الإمام أحمد عن الرجل يتخذ الشعر، أى يطيله، فقال: "سُنَّة حسنة لو أمكننا اتخاذه." وذكر أحمد أن الصحابة أطالوا شعورهم لكن ليس على طول واحد. لكن أحمد – على الرغم من هذا – قال إن حَلْق الشعر لا يُكرَه؛ لكن تركه أفضل. وكان أولاده يحلقون شعورهم فلا ينهاهم، استناداً إلى الخبر القائل إن النبى أمر بحلْق شعر أبناء جعفر بن أبى طالب رضى الله عنه. وعلى هذا أجمع العلماء على إباحة الحلق.[٣]

فبوسعنا أن نقول إن إطالة الشعر تقليد زكَّاه النبى ﷺ، لكنه لم يُوجبه أو يندب إليه، بدليل أنه أمر بحلق شعر أبناء جعفر. وهكذا فُتح الباب لعمل التقاليد والأعراف وتفضيل الناس واستحسانهم؛ وها نحن الآن نفضل تقصير الشعر، ونلوم الذين يطيلونه تقليداً للأجانب! وإذا كان النبى ﷺ قد أطال شعره، فإنه أيضاً كان يحرص على مخالفة المشركين وأهل الكتاب والمجوس. فَأحْرَى بنا اليوم أن نحرص على كل ما يميزنا من الأمم الأخرى فى مظهرنا كما فى عقيدتنا وشريعتنا وأخلاقياتنا. والعمامة، لا الشعر، هى العَلَمُ الناطق المميز للمسلمين؛ فكم منا يحرص عليها فى هذه الأيام؟

---

(١) نيل الأوطار؛ جـ١ ص٨٥

(٢) فتح البارى؛ الحديثان رقم ٥٩٠١، ٥٩٠٣

(٣) المغنى؛ لابن قدامة؛ جـ١ ص٨٨-٩٠

صفوة القول في مسألة طول الشعر – إذن – إنه لا يخضع لنصوص توجبه أو تحرِّمه. فهو من "العفو" الذى ليس فيه نص من كتاب أو سُنَّة. والأمر فيه إلى الأعراف الاجتماعية. ولذلك لا يصح بحال أن يُتَّخَذ تغييره تطويلاً وتقصيراً، دليلاً على نسبية الشريعة أو خضوعها للعادات الاجتماعية المتغيرة.

أما تشويه الخِلْقَة بحلْق جزء من شعر الرأس وترك أجزاء –وهو ما يُسمى "القَزَعُ" فقد نَهَى عنه رسول الله ﷺ[1] فهذا الذى نراه من بعض لاعبى كرة القدم وغيرهم (الذين يحلقون بعض شعر الرأس ويطيلون الباقى) حرام.

وصبغ الشعر يشبه تقصيره وحَلْقه أو تطويله. فلقد قال النبى ﷺ: "إن اليهود والنصارى لا يصبغون، فخالفوهم."[2] لكن اليهود والنصارى لم يثبتوا على الصبغ أو عدمه، كما هو حالهم اليوم. وعلى هذا لم يعد الصبغ –أو الخضاب– وسيلة لتمييز المسلمين منهم. ولقد اختلف العلماء فى حكم الصبغ تبعاً لذلك؛ وقد انتهى ابن حجر من عرض الخلاف إلى القول: إن الخضاب أوْلَى: "لأن فيه امتثال الأمر بمخالفة أهل الكتاب، .. إلا إن كان من عادة أهل البلد تَرْكُ الصبغ، وأن الذى ينفرد بدونهم بذلك يصير فى مقام الشهرة، فالترك فى حقه أوْلَى."[3] وبذلك صار مرجع التفضيل هو عادات أهل البلد. وتحكيم العادات والأعراف لا يُقبل إلا فى حالة عدم وجود نصوص يُرجع إليها. والحديث المذكور آنفاً يأمر بالمخالفة، والصبغ وسيلة إلى تحقيقها. فالمخالفة التى تعنى تميز المسلم فى مظهره وزيِّه غاية مشروعة ثابتة، يجب العمل على تحقيقها، لكن الوسيلة تغيرت. وعلى المسلمين أن يحرصوا على التميز والمخالفة بأساليب أخرى فعالة. وكلما بطُل أثر وسيلة علينا أن نبحث عن غيرها.

---

(١) فتح البارى؛ رقم ٥٩٢١
(٢) نفسه؛ كتاب اللباس – باب ٦٧– الخضاب– رقم ٥٨٩٩
(٣) نفسه؛ شرح ابن حجر؛ ص ٣٥٥

وتظل العمامة هى الميزة الفارقة الحاسمة التى بقيت على فعاليتها التمييزية عبّر العصور، وإن كان بعض النصارى فى مصر يَعْتَمُّون متاثرين فى ذلك بمواطنيهم من المسلمين، الأمر الذى يحتم ضمَّ مميزات أخرى، أو وسائل تمييزية أخرى، إلى العمامة، مثل اللحية والثياب.

وهكذا تبدو لنا أهمية التمييز بين الوسائل المتغيرة والغايات الثابتة، وإلا وقعنا فى خطأ مَنْ زَعَمَ أن عثمان رضى الله عنه "أمَرَ" بما "نهى" عنه رسول الله ﷺ فى مسألة التقاط الإبل، وأننا اليوم نستطيع أن نفعل فِعْلَ عثمان فنأمر بما نهى عنه النبى ونَنْهَى عما أمر، لا لشىء سوى "مسايرة!" الثقافة الأوربية العلمانية المادية والفلسفة النسبية الجذرية السوفسطائية، وتسويغ التوجهات السياسية الحاكمة المجافية لتطبيق الإسلام تطبيقاً كاملاً، ثم تغطية هذه الحقيقة المخزية بأحاديث طَلِيَّة -باطلة!- عن المصالح العامة للأمة المسلمة، كأن المصالح تتحقق بمعصية الله ورسوله، لا بطاعة الله ورسوله!

تحريم صيد البر فى أثناء الإحرام

ولقد تغيرت وسائل الانتقال تغيراً هائلاً، فصار حجاج بيت الله الحرام يسافرون لأداء الفريضة، أو العمرة، بالسيارات والبواخر والطائرات. وهذه الوسائل توفر لركابها الطعام والشراب طوال مدة ركوبهم. وتبعاً لذلك لم يعد هناك حاجة تحمل الحاج على صيد شىء من حيوانات البر، وهو محرم. يقول الله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا**﴾ (المائدة: ٩٦)

وهكذا أدى تغير الوسائل إلى تغير أحوال الحجاج، فلم تعد بهم حاجة إلى صيد البر أو البحر. ولذلك يلاحظ أن كتيبات الحج لم تعد تتعرض للنهى عن صيد البر أو إباحة صيد البحر فى أثناء الإحرام، فى حين كان أجدادنا يجدون هذه الآية

الكريمة مكوناً مهمًا فى ثقافة الحاج، نظراً لطول الرحلة البرية والبحرية، والحاجة الماسة للصيد فى البحر وفى البر، على الرغم من كل الاحتياطات التى كانوا يتخذونها للتزود بالطعام والشراب.(١)

ولا ريب أنه لا تزال هناك إمكانية الاضطرار إلى صيد البر لبعض الحجاج، الذين يسافرون بالسيارات من بلاد بعيدة؛ وربما ساروا على الأقدام بعض الطريق لسبب أو لآخر. فموضوع الآية الكريمة لا يزال موجوداً، وإن كان قد تقلص كثيراً.

ومن الجلىّ أن تحليل صيد البحر لم يتغير موضوعه. فالتغيير حدث فى موضوع تحريم صيد البر فقط.

والشريعة الغراء الماثلة فى الآية الكريمة لم يمسها تغيير أو تطوير؛ فهى خالدة، ثابتة، مطلقة.

وفقه الحال هنا يفرق بين الوسائل والغايات.

تطور العلوم الفلكية وأثره فى معرفة مواقيت الصلاة

وقد أدى تطور العلوم الفلكية والتقنيات الخاصة بها تطوراً هائلاً فى العصور الحديثة إلى إمكان معرفة مواقيت شروق الشمس وغروبها، ومواقيت الصلاة مقدماً لعام كامل، وبكل دقة ممكنة. ولم يعد أحد يعرف الوسائل القديمة لمعرفة أوقات الصلاة، لأن أحداً لا يمارسها أصلاً.(٢)

ولم يعترض أحد من المسلمين على هذه التطورات العلمية والتقنية، بل هم رحبوا بها لأنها تعينهم على أداء الصلوات فى أوقاتها فى كل الظروف المناخية المختلفة. وتظل الصلوات ومواقيتها ثوابت خالدة لا يمسها تطوير أو تغيير.

---

(١) انظر -مثلاً- : الأم؛ للشافعى؛ جـ٢ ص١٥٥-١٧٥

(٢) انظر شرح الشافعى لأوقات الصلوات بملاحظة الشمس والظل، فى فصول العام المختلفة فى كتابه "الأم" جـ١ ص٦٢ ط الشعب.

يقول سيد قطب: "إن الإسلام يملك أن يساير المجتمع المتحضر المتجدد." ولكن: "هذا لا يعنى إخضاع الإسلام ومبادئه ونظمه لشهوات الجماهير العارضة... باسم التحضر والتجديد." و"إنما يعنى صورة من صور المجتمع تحقق مطالب العصر وتساير نموه، وهى فى ذات الوقت تخضع كل الخضوع لروح الإسلام النظيفة ومبادئه القويمة التى تلبى أرقى صور الحضارة الصحيحة السليمة - حضارة الإنسان لا إباحية الحيوان."(١)

فالتطورات العلمية والتقنية، والوسائل الحديثة موضع ترحيب واعتبار فى حكم الإسلام. إنها المتغيرات التى لا تحكمها نصوص. أما الثوابت المطلقة فلا صلة للوسائل بها. وفيما سبق، وفيما يلى من هذه الدراسة، البراهين العديدة المتوالية على صحة هذه الحقيقة.

وطبيعة الوسائل والتقنيات أنها محايدة - أعنى أنها فى ذاتها ليست حراماً ولا حلالاً، ولكنها تقبل أن تستخدم فى الحلال وفى الحرام، فالسكِّين يذكَّى به الحيوان والطير، ويُقتَل به الأبرياء من الناس. والقوى النووية لها أغراض سلمية تستعمل فى إنجازها، كما لها فعلها الرهيب المدمر فى الحروب! هذه بدهية واضحة بذاتها لكن بعض الناس يتغافل عنها للأسف الشديد.

الشهادة والأعْراف

والشهادة عمل دينى وأخلاقى رفيع، لأن الشهادة هى السبيل لإقامة العدل بين الناس. وأهم صفات الشاهد الصدق، بصرف النظر عن مهنته أو طبقته الاجتماعية. والقرآن الكريم حدد واجبات الشاهد وصفاته. فكل عُرْفٍ مخالف لما حدده لا بد أن يبطل؛ فلا مجال لتطوير أو تغيير يتجافى مع النصوص القرآنية أو الحديثية.

---

(١) سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، ط ١٠ سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ص٦٨

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فمن هم الشهود العدول طبقاً لهذه الآية؟

يقول الشافعى إنهم: "الأحْرارُ المَرْضِيُّون المسلمون، من قِبَل أن رجالنا ومن نرضاه (هم) أهل ديننا، لا المشركون، لقطع الله الولاية بيننا وبينهم بالدين. ورجالنا أحرارنا. والذين نرضى (بهم شهوداً) أحرارنا، لا مماليكنا الذين يغْلبُهم من يملكهم على كثير من أمورهم. وأنَّا لا نرضى أهل الفسق منا. وأنَّ الرضا إنما يقع على العدل منا."

وهكذا استبعد الشافعى العبيد خَشْيَة تأثير سادتهم كيلا يَصْدُقُوا. واستبعد المشركين، كما استبعد الفُسَّاق لأنهم غير مَرْضيٍّ عنهم، ولا يؤتَمنون على الشهادة. والآية الكريمة تعطيه حُجة فيما ذهب إليه. وجوهر الشهادة هو الصدق. والمشركون والعبيد والفُسَّاق ليسوا فى مكانة من يرضى المسلمون بأقوالهم وشهاداتهم، ويثقون فى صدقهم.

وقال أبو حنيفة فى وصف الشهود العدول: "إن كل مسلم ظاهر الإسلام، مع السلامة من فسق ظاهر، فهو عَدْل، وإن كان مجهول الحال." فلم يستبعد العبيد المسلمين. وقال القرطبى: "قال علماؤنا: العدالة هى الاعتدال فى الأحوال الدينية؛ وذلك يتم بأن يكون (المرء) مُجتنباً للكبائر محافظاً على مروءته وعلى ترك الصغائر، ظاهر الأمانة، غير مغفل."(١)

ومن الواضح أن كل الشروط المطلوبة غايتها تحقق الصدق فى الشهود. ونصوص القرآن والحديث تسوِّغ تلك الشروط. لكن بعض المجتمعات المسلمة اشترطت شروطاً

---

(١) الشافعى؛ الأم؛ ط. الشعب؛ جـ٧ ص ٨٠، ٨١

أخرى لا مسوغ لها من كتاب أو سُنَّة، أهمها "المروءة" التى فُهمت على أنحاء شتى، فقيل إن: الأكل فى السوق، وكشف ما جرت العادة بتغطيته من جسمه، ومَدّ الرجلين فى المجتمعات، وإضحاك الناس بالمسخرة، أو القول الفاحش للزوجة أمام الناس، أو الحديث عن معاشرته امرأته؛ كل هذا يمحو المروءة ويُفقد المرء صفة العدل التى تؤهله للشهادة. ولا يصلح للشهادة أيضاً: الكناس والكَسَّاح.(١)

وقد تعد بعض هذه التصرفات من الفسق الذى يشكك فى صدق المرء، ولكن كشف جزء من الجسم ليس بعورة، مثل كشف الرجل رأسه، أو جزء من الذراع أو الرِّجل، أو الأكل فى الأسواق، لن نجد مسوغاً شرعيًّا لاعتبارها من الفسق الذى يمحو المروءة ويشكك فى الصدق. فذلك عُرف خاطئ لا يجوز الأخذ به. ونحن اليوم نجد بعض الكنَّاسين أصدق قولاً من كثير من الوزراء والمدراء! وكثير منا يكشف رأسه. وكثير من أصحاب المهن الدنيا هم موضع ثقة الناس من حولهم؛ وليس فى القرآن نص يحرم كشف الرجل رأسه.(٢)

ثم إن من العسير إثبات أن شاهداً فى قضية "أكل ذات يوم فى السوق!" أو "كشف ظهره أو بطنه!" أو "مدَّ رجليه فى جلسة!" إننا نحوِّل القضية إلى قضايا أخرى، تحتاج إلى شهود على عدالة الشهود، وتظل القضية الأصلية دون بَتّ! وهذه الصعوبات تبين سوء ذلك العرف، فضلاً عن أنه لا سند له من الدين.

منع المباح مؤقتاً لطارئ

وقد يطرأ على المجتمع طارئ يتطلب المواجهة، فيُمنَع عمل مُبَاح، منعاً مؤقتاً إلى أن يزول الطارئ. ودليل ذلك أن رسول الله ﷺ نَهَى عن ادِّخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث؛ وقد كان مباحاً ادِّخار اللحم مدة غير محددة. وظن بعض المسلمين أن ذلك

(١) القرطبى؛ الجامع؛ ط. الشعب؛ جـ٢ ص ١٢٠٤ تفسير الآية

(٢) المغنى؛ جـ٩ ص١٦٨، ١٦٩

النهى دائم، فشكوا إلى النبى أمرهم، فقال ﷺ : "إنما نهيتكم من أجل الدافّة (يعنى حضور أعداد من رجال البادية إلى المدينة) التى دفّت حضرَة الأضحى. فكُلُوا وتصدّقوا وادّخروا."(١)

واعتزال المرء المسلم للجماعة واختلاطه بها يعتمد على عدة متغيرات تجعل العزلة مندوبة أو واجبة أحياناً، وتجعلها مكروهة أو محرمة أحياناً أخرى. يقول الإمام أحمد : "إذا عَرَفْتَ فوائد العزلة وغوائلها، تحققتَ أن الحكم عليها مطلقاً خطأ، بل ينبغى أن يُنظر إلى الشخص وحاله، وإلى الخليط (أى الشخص الذى يخالطه) وحاله، وإلى الباعث على مخالطته، وإلى الفائت (الضائع أو المفقود أو الخسارة) بسبب مخالطته من الفوائد، ويقاس الفائت بالحاصل، فعندئذ يتبين الحق."(٢) وقد تستخدم العزلة كعقوبة للمجاهرين بالمعاصى؛ يقول "المقدسى" : "يُسَنُّ هجر من جهر بالمعاصى الفعلية والقولية والاعتقادية". وقال أحمد : إذا علم أنه مقيم على معصية، وهو يعلم بذلك، لم يأثم (المرء) إذا هو جَفَاهُ حتى يرجع، وإلا كيف يتبين للرجل ما هو عليه إذا لم يَرَ مُنْكراً ولا جفوة ؟"(٣)

فتفضيل العزلة يعتمد على :

١- سِنّ الشخص (هل هو طفل أم مراهق أم بالغ ؟)

٢- وعلى تعليمه (هل هو متعلم أم جاهل؟)

٣- وعلى مهنته (هل هو تاجر أم مزارع أم مدرس أم واعظ ؟)

٤- وعلى درجة تدينه ومتانة أخلاقه.

---

(١) فتح البارى؛ كتاب اللباس -جـ١٠ ص٢٥٢ -رقم ٧٧

(٢) الشافعى؛ الرسالة؛ تحقيق محمد سيد كيلانى؛ نشر الحلبى بالقاهرة؛ ط ٢ سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ص١١٠

(٣) الآداب الشرعية؛ جـ٣ ص٤٧٧

٥- وعلى البيئة الاجتماعية والثقافية التى يعيش فيها.

فإذا كان الرجل بالغاً، عاقلاً، متعلماً، قادراً على الإقناع والدعوة، واثقاً من أخلاقه ودينه، ويعيش فى بيئة مشجعة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كان الاختلاط بالآخرين أفضل له. ولا بأس من مخالطة العصاة والفجار بُغْية نَصحهم وإرشادهم.

وإذا كان طفلاً أو مراهقاً، جاهلاً، لا يستطيع الدفاع عن الحق والدين والاستقامة، ويعيش فى بيئة فاسدة، فالعزلة خير له، صيانة له عن الفساد بتأثير المفسدين.

وبين هذا وذاك درجات عديدة؛ وقد تجب العزلة أحياناً والاختلاط أحياناً أخرى. وهذا هو الأغلب بالنسبة لمعظم الناس، لأنه المنهج الأصلح للحياة الإسلامية. فالمرء المسلم ينشد الصلاح لنفسه وأهله ومجتمعه. وهو يتوسل إلى الصلاح بالاختلاط أحياناً وبالعزلة أحياناً أخرى. وهذا يتطلب فقه الحال الذى يقدر الظروف ويميز بين الأوقات المناسبة للاختلاط أو العزلة.

فالغاية ثابتة، وهى صلاح النفس وصلاح الآخر. لكن الوسيلة تتغير؛ فيكون الاختلاط واجباً أو مندوباً أو مكروها أو حراماً. وكذلك العزلة. فكما قال أحمد رحمه الله: الحكم عليها مطلقاً سلباً أو إيجاباً خطأ؛ بل يجب النظر فى كل المتغيرات[1]

وإلقاء السلام مندوب، على من تعرف ومن لا تعرف. فهذا الندب ثابت فى حق المسلم. لكنه يَحْرُمُ أحياناً حين يكون الشخص الآخر يتخلى أى يتبول أو يتغوط. والسلام على المصلِّى فيه قولان: يُكره ولا يكره. وكذلك الذى يأكل. أما المتوضئ

(١) الآداب الشرعية؛ جـ١ ص٢٥٩

فيجوز إلقاء السلام عليه.[١] فالسلام سنة نبوية عظيمة؛ لكن حالة الشخص الذى يلقى عليه السلام تحرم السلام أحياناً وتجوزه أو تندب إليه أحياناً. وهذه السُّنة ثابتة خالدة؛ لكن أحوال الأفراد تتغير وتتباين فيتباين حكم السلام تبعاً لذلك. وهذا ليس تطوراً ولا نسبية، ولا يجوز الاستناد إليه للزعم بأن الشريعة متغيرة.

الثابت والمتغير فى أحكام النكاح:

والقرآن الكريم يأمر المسلمين بالزواج. وهو أمر ثابت مطلق، لكن أخْذَ حالات الأفراد فى الحسبان أدَّى إلى اعتبار هذا الأمر واجباً على البعض، ومندوباً للبعض، ومُباحاً للبعض يتزوج أو لا يتزوج؛ وربما كان الزواج مكروهاً أو محرماً على بعض الناس أيضاً.

قال تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣)

وقال رسول الله ﷺ: تناكحوا فإنِّى مُكَاثِرٌ بكم الأمم." وقال أيضاً: "يا معشر الشباب، مَن استطاع الباءَة منكم فَلْيَتَزَوج.." الحديث.

فيقول ابن رشد رحمه الله: " فَأَمَّا حُكم النكاح فقال قوم: هو مندوب إليه، وهم الجمهور. وقال أهل الظاهر: هو واجب. وقالت المتأخرة من المالكية: هو فى حق بعض الناس واجب، وفى حق بعضهم مندوب إليه، وفى حق بعضهم مباح، وذلك عندهم بحسب ما يخاف المرء على نفسه من العَنَت."[٢] فَتَبَايُن الحالات الفردية من جهة القدرة الجنسية، والمالية، هو سبب تبايُن درجات الوجوب. وفى علم أصول الفقه، الصيغة اللغوية للأمْر "افْعل" تحتمل الوجوب والندب والإباحة وأشياء أخرى.[٣] غير أن المبادئ العامة للشريعة تمنع تكليف ما لا يطاق. فكيف تُوجبُ

---

(١) انظر كتابى: نقد الإسلاميين المعاصرين؛ ص ٢٦، ٢٧

(٢) الآداب الشرعية؛ جـ ١ ص٣٧٦-٣٧٩

(٣) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ جـ ٢ ص ٣

على العِنّين (الذى حُرِمَ من كل قدرة جنسية) الزواج ؟! وتبعاً لهذا، تتباين الفتوى بتباين حال المستفتى. ولا يجوز للمفتى أن يفتى إلا بعد أن يعرف حال المستفتى. فالفتوى تتغير من شخص إلى آخر، وإن كان الأمر بالنكاح لا يتغير ولا يتبدل.

التحقق من دين المرأة

ولقد صدرت فتوى رسمية بإباحة الزواج من الكتابيات، ومنهن اليهوديات لقوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ .... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ (المائدة: ٥) وأضافت الفتوى رداً على المطالبين بتحريم زواج المسلم من الإسرائيلية نظراً لحالة العداء القائم بيننا وبين الكيان الصهيونى بأن لوَلىِّ الأمر أن يقيد هذا المباح لظروف تتعلق بأمن الوطن. وهذا حق لكن من الواجب ممارسة فقه الحال –بالإضافة إلى ذلك فحص كل حالة زواج قبل إتمامها، ليرى إن كانت تلك الكتابية كتابية حقًّا، أم ملحدة حقيقية ويهودية اسماً! فإذا كانت ملحدة. ومعظم الصهاينة اليوم ملاحدة "بحسب إحصائياتهم هم" فلا يصح شرعاً أن يتزوجها مسلم بحال، لقول الله تعالى ﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾ (البقرة: ٢٢١) والإلحاد أحط من الشرك لأنه كفر بكل دين. فإذا أفتينا بحل زواج الكتابيات، وجب أن نبين هذا الشرط الأولى الأساسى: شرط كون المرأة مؤمنة بدينها حقًّا. وفى التطبيق يجب ممارسة "فقه الحال" الذى يميز بين المؤمنة وغير المؤمنة بالامتحان والبحث والتدقيق، كما حدث مع النساء اللائى هجرن أزواجهن المشركين فى مكة وذهبن إلى المدينة فراراً بدينهن، فقال تعالى﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ﴾ (الممتحنة: ١٠)

شرط الرضا

وشرط رضا الطرفين أساس النكاح، بل أساس المعاملات الإسلامية كلها. فلا

يجوز إكراه الرجل أو المرأة على النكاح. هذا مبدأ ثابت مطلق. لكن ثمة استثناءات قررها صاحب الشريعة ﷺ، بسبب افتقاد شروط معينة في الرجل أو المرأة. فَلِوَلِيِّ الأمر أن يُزَوِّج ابنَه الصغير أو ابنته الصغيرة بإرادته ورضاه، لأن الابن أو البنت لا تكون له أوْ لها إرادة ناضجة واعية يُعتدُّ بها؛ فهي وَ عَدَمُها سواء:

فإذا كانت المرأة بالغاً ثيباً، لم يكن ليصح زواجها إلا برضاها هي، لأنها تكون قد بلغت السِّن التي تسمح لها بالاختيار السديد؛ والثُّيوبة تعني أنها ذات تجربة سابقة، تساعد على سداد الاختيار. وفي هذا يقول النبي ﷺ: "الثَّيبُ أحق بنفسها من وَلِيِّها." ويقول: "لا تُنكَحُ الأيِّمُ حتى تُستَأمَرَ ولا تُنكَح البكر حتى تُستأذَن" فرضاها شرط لشرعية زواجها.

وإذا كانت بالغاً بكراً، فَسِنُّها يكون هو المعَوَّل عليه في شأن اختيارها ورضاها، وخبرتها الاجتماعية ناقصة، فتحتاج إلى خبرة الوليِّ ورأيه. ولا شك أن بين النساء الأبكار البالغات فروقاً فردية، لاختلاف السِّن والتعليم. وروح الشريعة مع إعطائها حق الاختيار بعد نُصْحها، وذلك أدْعَى للنجاح في حياتها الزوجية.

وإذا كانت بكراً غير بالغ فهي تفتقر إلى العنصريْن اللذيْن يُعتدُّ بهما في سداد الاختيار: السِّن والخبرة. فهذه ليس عندها إرادة واعية يُعتدُّ باختيارها، فيجوز أن يزوجها أبوها، برضاه هو، ولكن بعد نُصحها واستشارتها، لقول النبي ﷺ: "والبكر تُسْتَأمَر، وإذْنُها صُمَاتُها."[1] فعلامة رضاها صمتها. وهكذا كان زواج عائشة رضي الله عنها.

وإذا كانت ثيباً غير بالغ، فهي تشبه البكر غير البالغ؛ فهي صغيرة السِّن؛ وإن

---

(١) الغزالي؛ المستصفى؛ ص٢٩٣ (وصيغة الأمر تدل أيضاً على: الإرشاد والتأديب والامتنان والإكرام والتهديد والتسخير والإهانة والتسوية والإنذار والدعاء والتمنِّي وكمال القدرة)

كانت زوّجت وطُلِّقت، فخبرتها لا يُعتد بها؛ وإرادتها غير رشيدة غالباً، فيجوز أن يزوجها أبوها بإرادته هو.

ويجوز للأب أن يزوج ولده الصغير بإرادة الأب. غير أن من حق الابن أن يطلق حين يبلغ. والغاية من ذلك هى عدم تفويت مصلحة راجحة على الولد.

والمهم بالنسبة لهذا البحث هو وجود هذه التباينات إلى جانب المبدأ الثابت.

الأب هو وَلِيُّ ابنته

والأب هو وَلِيُّ ابنته عند الفقهاء الذين اشترطوا وجود الولى لصحة النكاح. ولكن ما العمل إذا لم يكن الأب موجوداً ؟

إذا كان الأب فى مكان بعيد، أو كان مجهول الموضع، أو كان أسيراً، وابنته لا تجد من ينفق عليها ويصونها، جَازَت ولاية غيره من أهل البنت، الأقرب فالأقرب. وفى حياة الناس الواقعية تباينات عديدة فى حال الأب، وفى حال البنت. وغاية الشريعة هنا هى ثبات ولاية الأب له، شريطة أن لا تضار ابنته فى مستقبلها.

الطـلاق

والطلاق شريعة خالدة. لكن الحكم بوقوعه على الصورة الشرعية مشروط بشروط؛ ولذلك يتحتم إجراء تحقيق قبل الحكم بأن الطلاق وقع، للتأكد من استيفاء شروطه فى الحالة موضع النظر:

فهناك طلاق رجعى وهناك طلاق بائن؛ ولهذا شروطه ولذاك شروطه.

وهناك طلاق يقع فى طُهْر لم يمسّ الرجلُ امرأتَه فيه؛ وهو طلاق سُنِّى شرعى.

وهناك طلاق فى أثناء مدة الحيض، أو فى طُهْر مَسَّ الرجلُ امرأتَه فيه؛ وهذا لا يقع بحسب السُّنة.

وهل يعتبر الطلاق بالثلاث طلقة واحدة أم طلاقاً بائناً ؟

وهل يقع الطلاق بغير إشهاد؟

وهناك طلاق معلق.

وهناك طلاق الغضبان (أو المغْلَق) الذى يشلُّ الغضب تفكيره.

وهناك طلاق بلفظ صريح وطلاق بألفاظ غير صريحة .. ومتى يُعتَد بنيَّة الرجل ومتى لا يُعْتَدّ بها؟

فهذه أحوال متغيرة متباينة، تستدعى فقه الحال قبل المجازفة بالحكم بوقوع الطلاق من عدمه، وتتطلب التحقيز الدقيق، والتثبُّت من أقوال الزوجيْن. وتختلف الفتوى تبعاً لاختلاف الحالة؛ ولا يجوز أن يقال إنها نسبية فى الفتوى أو إنه هوى المفتى، أو اختلاف الفتوى باختلاف الزمان، أو غير ذلك من التأويلات الخاطئة.

تباين مُدد العِدَّة

والعِدَّة تختلف باختلاف حال المرأة، مع كون شريعة العدة ثابتة:

فتنتهى عدة الحامل بالوضع، لقوله تعالى ﴿ وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق : ٤)

وتنتهى عدة المطلقة بعد انقضاء ثلاثة قروء، لقوله تعالى ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ (البقرة:٢٢٨)

واللائى يئسْنَ من المحيض – إن حدث شك – وكذلك اللائى لم يَحضْنَ تنتهى عدتهن بعد ثلاثة أشهر، لقوله تعالى ﴿ وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ ﴾ (الطلاق : ٤)

هذا التباين راجع، كما هو واضح، إلى تباين حالات النساء. فالعدة ثابتة،

والمدة متغيرة. ولذلك اقتضت فقه الحال الذى هو منهج النظر فى التباينات والمتغيرات، والشروط.

تباين النفقات

والنفقة واجب إسلامى ثابت لا يتغير، لكن أحوال المُنْفقين متباينة، ولذلك يتباين مقدار النفقة. والله تعالى يقول ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا ﴾ (الطلاق: ٧) وعلى هذا قال الشافعى إن: الاعتبار بحال الزوج، لأنه هو الذى ينفق؛ والنفقة لا بد أن تكون فى مقدوره. ولهذا كان قوله أرجح من أقوال الذين جعلوا الاعتبار بحال المرأة[١].

* * *

(١) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ جـ٢ ص٧

المبحث الثامن

مسائل متفرقة

فى مجال الأخلاق

أدرك الفلاسفة منذ القدم أن تفاوت الأفراد واختلاف أحوالهم لا بد أن يؤخذ فى الاعتبار عند تطبيق المبادئ الأخلاقية الثابتة المطلقة الخالدة.

فهذا أرسطو فيلسوف اليونان الأكبر (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) يقرر أن الوسط الفاضل بين الرذيلتين: "بعيد أن يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع."(١) ويفسر ذلك فيقول: "لأنه فى الواقع -بالنسبة لرجل بعينه أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم، وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم، فليس ذلك بمقتضٍ أنه يجب على الطبيب أن يأمر كل إنسان بأكل ستة أرطال من الغذاء. فالوسط الذهبى "أو القيم" ليس وسط الشيء عينه: "بل الوسط بالنسبة لنا." (٢)

وهذا بَدَهى. فالصحة خير عظيم. وكل عمل من شأنه أن يحفظها وينمّيها هو عمل حسن. وإذا قام به إنسان دون انتظار لأجر فهو غيرية أخلاقية. لكن هذا العمل الأخلاقى الغيرى لا بد أن يأخذ أحوال الأفراد فى اعتباره وإلاّ فإنه قد يضر الآخرين الذين يبتغى خَيْرهم. فالخيرات -كالصحة والأمن والمعرفة ثابتة مطلقة. لكن تفاوت

---

(١) أرسطو؛ الأخلاق إلى نيقوماخوس؛ ك٢ ب٦ ف٥
(٢) نفسه؛ ك٢ ب٦ ف٨

الأفراد يجب أن يراعَى عند تقديم هذه الخيرات لهم من حيث الوقت المناسب والكم المناسب والأسلوب المناسب لكل فرد. وسوف تتضح هذه الحقيقة مع تقدم الدراسة في هذا المبحث.

ففي مجال العمل الأخلاقي هناك ثوابت وهناك متغيرات. وهذا لا يعني بأي حال أن القيم الخلقية نسبية، أو أن ما هو خير اليوم ينقلب شرًّا في عصر آخر، أو أن الفضيلة اليوم سوف تصبح رذيلة بعد فترة من الزمان، كما كان يزعم السوفسطائيون القدماء أو كما زعم "نيتشه" والعلمانيون المعاصرون.

وهذا يشبه عمل الطبيب حين يأتيه مريضان يعانيان من مرض واحد بعينه، فيصف لكل منهما أدوية مختلفة وينصح كل واحد بجرعات مختلفة، لأنه علم أن لكل منهما ظروفه الصحية الخاصة. وهذا هو فقه الحال في الطب والعلاج.

ولا يزال المفكرون الأوربيون يؤكدون هذه الحقيقة، أعني ثبات القيم والمبادئ الأخلاقية وتباين الأفراد والوقائع الفعلية التي تنطبق عليها. يقول "لويس وات Lewiss Watt" إنه حين يكشف البحث الدءوب عن المبادئ الأخلاقية فإن هذه المبادئ يجب التعبير عنها بجمل شرطية لكي تسع التباينات في عالم الواقع."(١) فالعدل مبدأ أخلاقي لا ريب فيه، والظلم جريمة وإثم ورذيلة أخلاقية. ومن حق العمال أن يضربوا عن العمل إذا وقع عليهم ظلم حقيقي؛ ولكن من الخطأ أن يضربوا إذا لم يقع عليهم ظلم. و"إذا" طبعاً هي أداة الشرط. وقد يغفل العمال ظروف العمل وأحوال المجتمع ويطالبون بحقوق موهومة من شأنها أن تؤدي إلى فشل المؤسسة الصناعية وإفلاسها. عندئذ يكون من الخطأ أن يضربوا عن العمل.

وبحسب المبادئ الأخلاقية في الإسلام يكون السلوك المعين فضيلة أحياناً

(1) Lewiss Watt; Capitalsm and Morality; Cassel and Company; LTD; London; 1929; p. 4

ويكـون رذيلـة أحياناً أخرى، بسبب تبـاين حال المفـعول لأجله. خـذ مثلاً فضـيلة العفو.

يقول الراغب الأصفهانى إن: "العفـو ترك المؤاخذة بالذنب."[1] أى أن وقوع ذنب أو إساءة شرط لإمكان ممارسة العفـو. والذنوب متفاوتة جداً. يقول الماوردى: "الصغائر مغفورة، والنفوس بها معذورة .. وأما الكبائر فنوعان: أن يهفُو بها خاطياً ويزل بها ساهياً، فالحرج فيها مرفوع والعُتْب عليها موضوع .. فإن تشبه خطؤه بالعمْد وسَهْوهُ بالقصْد، تثبَّتْ ولم يَلُمْ بالتوهم، فيكون ملوماً، ولا يلوم بالظن فيكون مذموماً .." أما إذا كان المرء: "يعتمد ما اجترم من كبائره ويقصد ما اجترح من سيئاته" وجبت معاقبته، لأن "من أوْلَعَ بقبح المعاملة أُوجِعَ بقبح المقابلة."[2]

ويمكن القول بناء على كلام الماوردى إن الإساءات:

صغائر وكبائر

وهى تُقترف خطأ أو عمداً

وتتكرر أو لا تتكرر

وعلى ذلك ستكون لدينا ستة شروط لاستحقاق المذنب للعفو من عدمه: حجم الذنب، وتوافر العمد (أو عدمه)، وكونه لا يُقترف لأول مرة أو أنه تكرر. وهناك شرط رابع هو الأمل فى أن يصلح العفو من سلوك المذنب أو عدمه، لقول الله تعالى ﴿فَمَنْ عفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (الشورى: ٤٠) ولا ريب أن بعض الناس يزداد عدوانية حين يعفو عنه ضحايا عدوانيته. فهذا يجب أن يواجه بقبْح المقابلة كما قال الماوردى.

---

(١) الذريعة؛ ص١٤١

(٢) الماوردى؛ أدب الدنيا والدين؛ ص٣٠٩، ٣١٠

وهناك شرطان آخران: فلا بد أن يعترف المذنب بذنبه وأن يعتذر عنه ويطلب العفو. أما إذا لم يعترف، وإذا لم يطلب العفو تبعاً لذلك، فلا معنى للعفو عنه.

وهذه الحقائق نجدها واضحة فى ممارسة النبى ﷺ لفضيلة العفو. فقد عَفَا النبى عن البعض وأَبَى أن يعفو عن البعض الآخر. ففى أخبار فتح مكة، عَفَا النبى ﷺ عن أهلها وقال لهم: "اذهبوا فأنتم الطلقاء!" غير أنه أَهْدَر دم نفر سمَّاهم؛ وكان من بينهم امرأتان: فَرْتَنَى وقرينة.(١) ويوم بدر أطلق سراح معظم الأسرى بفدية وبغير فدية، لكنه حكم على النضر بن الحارث وعقبة بن أبى مُعَيْط بالإعدام، ورفض توسلاتهما للعفو.

فى هذه الفضيلة نلحظ التأثير الواضح القوى لحالة طالب العفو. وإذا وجدنا النبى ﷺ يرفض العفو رفضاً باتًّا، كان معنى ذلك أن العفو فى ذلك الموقف عمل غير مشروع. وكيف يُشرَع العفو عن مجرم حرب مثل عقبة بن أبى مُعَيْط أو النضر ابن الحارث؟! فالعفو فضيلة خلقية رفيعة؛ وهى ثابتة خالدة؛ لكن تطبيقها مشروط بشروط؛ وإذا لم تتوافر تلك الشروط لم يكن فضيلة، بل خطيئة. ولا أثر فى هذا لوجود تطور، أو نسبية، بل شرطية. وفقه الحال هو المنهج الضرورى للتحقق من وجود الشروط مستوفاة (أو غير مستوفاة) فى كل فرد يطلب العفو أو يُطْلَبُ منه العفو(٢)

وفضيلة "الصمت" أيضاً فيها الثبات والتغير. فالنبى ﷺ يقول: "الصمت حكمة وقليل فاعله."(٣) وكثير من الناس لا يكاد يضبط شهوة الكلام، حيث تُقترف آثام كثيرة، يذكر منها الإمام أبو حامد الغزالى رحمه الله، الكلام بغير الحق والنطق بما يغضب الله، والغيبة والنميمة، والكذب، والرياء والنفاق والفحش والمراء وتزكية النفس.(٤)

---

(١) فتح البارى؛ جـ٨ الشرح ص١١ — (٢) الفضائل الخلقية فى الإسلام؛ ص١٨٤

(٣) الديلمى؛ مسند الفردوس ص ٥٢

(٤) إحياء علوم الدين؛ جـ٣ ص١٤٠ -وراجع كتابى: الفضائل الخلقية ص٢٤٥

لكن الإسلام ينهى عن الصمت ويامر بالنطق بكلمة الحق الشجاعة فى مواقف عديدة، فيقول النبى ﷺ : "إن من أفضل الأعمال كلمة حق تُقال عند سلطان جائر." [1] وقال أيضاً: "من سكت عن الحق فهو شيطان أخرس" [2] والقرآن الكريم حافل بالأوامر التى توجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدعوة إلى الله تعالى. وكل ذلك لا يتحقق بالصمت وإنما بالنطق.

وصفوة القول إذن إن الكلام وسيلة إلى غاية. فإن كانت غاية مشروعة كان الكلام مشروعاً؛ وإن كانت غاية غير مشروعة كان الصمت فضيلة. والكلام عامة فيه الحسن والقبيح؛ فإن كان الكلام حسناً فقوله حسن؛ وإن كان قبيحاً كان قوله قبيحاً. ففى الإسلام قيم أخلاقية ثابتة مطلقة؛ وقد يكون الكلام -إن كان حسناً وسيلة إلى تحقيقها؛ وقد يكون الكلام -إن كان قبيحاً وسيلة إلى انتهاكها. فهذا هو الثابت والمتغير فى شأن هذه "الحكمة" - أى الصمت. ومن الخطأ أن يقال إن الأحاديث متضادة، فبعضها يأمر بالصمت وبعضها يأمر بالكلام! فهى ليست متضادة ولا عيب فى متونها. وتفسير ذلك فى تباين المواقف وظروف القول وأحوال القائلين.

الدعوة والتربية

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: ١٢٥) فالدعوة إلى الإسلام واجب على كل مسلم بقدر استطاعته. وهو واجب ثابت مطلق. لكن ثمة أشياء يُكرَه أن تُقال للعامة والأطفال. فحال المُتلَقِّى للتربية تحتم حَجْبَ بعض الحقائق عنه. وهذا هو المتغير فى مجال الدعوة والتعليم والتربية. وفى هذا يقول النبى ﷺ : "أُمِرْنا مَعْشَرَ الأنبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم." [3] وقال أيضاً: "إذا حَدَّثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم ما يَعْزُبُ عنهم ويشق عليهم." [4]

---

(١) أدب الدنيا والدين؛ ص٧٨

(٢) الموضع نفسه

(٣) الآداب الشرعية؛ جـ٢ ص١٦٥ (عن ابن عمر)

(٤) رواه البخارى مرفوعاً

هذه بعض بدهيات الدعوة والتربية والإعلام. ولذلك كانت المقررات الدراسية متدرجة في الصعوبة بحسب مراحل التعليم. فالثابت هو واجب الدعوة والتربية. لكن مستوى الدعوة وأسلوب التربية متغيران متطوران من الأيسر إلى الأعقد.

وعلى الرغم من أن هذه بدهيات لا جدال فيها إلا أن بعض المشتغلين بالدعوة والتربية والإعلام يقلبونها رأساً على عقب! فإمَّا أن تكون المادة العلمية فوق مستوى المتلقين، وإما تكون تحته. فإن كانت فوق المستوى لم تُفهم؛ وإن كانت دونه لم يهتم بها المتلقى!

وإن علماء الإسلام من السلف رضى الله عنهم حفظوا سُنَّة رسول الله ﷺ، واحترموها. فيقول الشاطبى: "إنه ليس كل ما يُعْلَم - مما هو حق يُطلب نَشْره، وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة؛ ومنه ما لا يطلب نَشْره بإطلاق، أوْ لا يُطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص. ومن ذلك (أمثلة):

(١) تعيين الفِرَقِ الضَّالة؛ فإنه وإن كان حقًّا فقد يثير فتنة .. فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثُّه.

(٢) ومن ذلك: علم المتشابهات والكلام فيها، فإن الله ذَمَّ من اتَّبعها.

(٣) ومنها نَهْىُ رسول الله ﷺ عن تبشير الناس بالجنة لكل من قال لا إله إلا الله، خَشْية أن يتكِلُوا.

(٤) ومنها نَهْىُ عبد الرحمن بن عوف عمر بن الخطاب عن فتح موضوع من يخلفه إذا مات فى جُموع الحجاج، وفيهم الرعاع. وقد استجاب له عمر.

(٥) ومنها أنه يجب ألا يُعلَّم المبتدئ العلم الذى يقدم للمنتهى فى التعليم.

(٦) وهناك مسائل لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة.

(٧) وكذلك كل علم ليس تحته عمل.[١]

وينتهى الشاطبى إلى القول إن من الواجب النظر إلى النتائج التى تترتب على ما يقوله الداعية أو المربى الذى لا بد أن يكون عالماً بأحوال زمانه وأحوال أهله: "فإن لم يؤدِّ إلى مفسدة فَاعْرِضْها فى ذهنك على العقول، فإن قبلتْها فَلَكَ أن تتكلم فيها، إما على العموم (يعنى على الجمهور العام)، إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص (يعنى خواص الناس) إن كانت غير لائقة بالعموم. وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية."[٢]

وقد نوافق الشاطبى أو لا نوافقه على بعض الأمثلة التى ساقها؛ غير أن الذى يعنينا هنا هو التغيير الذى يطرأ على واجب التعليم والتربية بسبب تفاوت أحوال المتلقين. فالدعوة واجبة؛ وتبليغ الحقائق الإسلامية واجب؛ لكن حال المتلقى من حيث السِّن والتعليم ومدى التدين، ووقت التبليغ ومكانه وشهوده، وغير ذلك من المتغيرات، قد يجعل الواجب مكروهاً أو محرماً. وإننى لأسمع فى إذاعاتنا العربية من يردد الحديث الذى يبشر كل من قال لا إله إلا الله بالجنة، فَأُشفق على أمتنا من مسلك هؤلاء الإعلاميين الذين لا يقدرون أثر ذلك الترديد، خصوصاً حين يُذْكَر نص الحديث دون شرح يبين أن ذلك القول إن لم يصحبه إيمان فى القلب وعمل بالجوارح، كان مجرد ادِّعاء لفظى لا قيمة له.

وقد سئل الإمام المودودى عن منهج العمل الإسلامى الذى يجب اتباعه فى مناطق العالم الإسلامى المختلفة تحت ظروف الحكم الاستبدادى المعادى للحركات الإسلامية فقال إنه يعتقد أن قادة الحركات الإسلامية فى كل قطر هم أعرف بظروف

---

(١) الموافقات؛ جـ٤ ص١٢٦، ١٢٧

(٢) الموضع نفسه

بلادهم. فكل بلد لها ظروف متباينة؛ وتبعاً لذلك لا بد أن تتباين مناهج العمل وأساليب الدعوة. غير أننى أنصح بمقاومة إغراءات العمل السرى[١].

تغير الفتـوى

وقد كتب ابن القيم رحمه الله بحثاً مفصلاً فى مسألة تغير الفتوى. إن الفتوى لا بد أن تأخذ حالة المستفتي في الاعتبار؛ وعندئذ يحدث تغير فى الفتوى من حالة فردانية إلى أخرى. وهذا هو فقه الحال، لكن الحكم الشرعى يظل ثابتاً مطلقاً، لا يتطور ولا يتغير ولا يستبدل.

والأمثلة على هذا عديدة:

فإنكار المنكر واجب، ولكن إذا كان مُؤَدياً إلى ما هو أنكر منه لم يجب.

والسارق حكمه قطع يده، بنص القرآن، لكن النبى ﷺ نَهَى عن قطع يد السارق فى الغزو؛ هنا إرجاء لحكم القطع إلى حين العودة إلى أرض الإسلام، وانتهاء زمن الحرب.

ولا تقطع أيدى السُّرَّاق فى زمن المجاعة إذا كان الجوع هو الذى حملهم على السرقة.

وزكاة الفطر صاعٌ من تمر أو شعير، لكن إذا كان طعام أهل البلد غير ذلك أُخرج منه. فيتغير الحكم لتغير إنتاج الإقليم من المواد الغذائية، وكذلك تتغير الفتوى.

وقد نَهَى النبى ﷺ عن طواف الحائض، لكن إذا عجزت امرأة عن انتظار الطُهر بسبب سفر الرفقة، جَازَ لها أن تطوف و﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [٢].

---

(1) M. Jameelah; Islam in Theory and Practice; Lahore; 1978; pp. 318-319

(٢) إعلام الموقعين؛ جـ٣ ص ١٤، ١٥، ص ١٧

ويقسِّم الشاطبى رحمه الله المفتين إلى طبقتين:

الطبقة العليا هى طبقة الراسخين فى العلم. والمفتى منهم يجيب السائل على ما يليق به فى حالته على الخصوص إن كان له فى المسالة حكم خاص. وهو يقدر نتائج فتواه وآثارها قبل الجواب عن أسئلته. وهذا واضح فى حكم النكاح مثلاً، حيث نجده يختلف من الوجوب إلى الندب إلى الإباحة، والكراهية، تبعاً لحالة الرجل الجسدية والجنسية.

وأما المفتون من الرتبة الثانية فلا يلاحظون فردانية حالة المستفتى، ولا تختلف فتوى الواحد منهم تبعاً لاختلاف أحوال المستفتين؛ كأن قواعد الشريعة مبادئ هندسية! فهو لا ينظر فى النتائج والمآلات: "إذا ورد عليه أمر أو نَهْى أو غيرهما؛ "وكان فى مَسَاقِه كليًا."[1] ولا شك أن مثل هذا المفتى يخطئ فى فتواه، لأن قواعد الشريعة كلية، لكنها تلاحظ حالات الأفراد، واستيفاء شروط الكلية.

النظام السياسى

ومن المؤكد أن النظام السياسى الإسلامى الذى ساد فى الدولة الإسلامية الأولى فى عهد النبوة والراشدين يختلف عن النظم المطبقة الآن فى البلدان المسلمة. فهل تطور ذلك النظام عبر التاريخ فانبثقت منه هذه النظم؟

الحق أن هذه النظم ليست تطوراً لذلك النظام الذى قام على رضا الأمة، وعلى البيعة الحرة، والشورى، وعلى مرجعية الكتاب والسُّنَّة فى كل تفصيلاته. ليس ثمة اليوم نظام يتصف بهذه الخصائص. إن عندنا نظماً إمَّا وراثية، ملكية أو أميرية، وإما نظماً علمانية مقتبسة –مع كثير من التشويه المتعمد – عن الغرب. إن الذى حدث هو "إحلال" نظم غير إسلامية محل النظام الإسلامى. فلا تطور ولا تقدم ولا انبثاق

---

(١) الموافقات؛ جـ٤ ص١٥٣؛ ص ١٧٥، ١٧٦

نظام من نظام. وهكذا صار استرداد النظام الإسلامى الأصيل قضية المسلمين الكبرى، لأنه جزء من الدين، ونَبْذُهُ أدَّى إلى نبذ كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وذلك هو الهلاك بعينه!

ولقد قال رسول الله: "إن هذا الأمر فى قريش، لا يعاديهم أحد إلا أكَبَّهُ اللهُ على وجهه، ما أقاموا الدين."(١) وقال أيضاً: "لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى من الناس اثنان."(٢) وبناء على هذه السُّنن تمسك بعض الفقهاء بقوة بأن يكون رئيس الدولة، أو الإمام، قرشيًّا. فقال ابن حزم: "ولا تحل الخلافة إلا لرجل من قريش صَليبةً، من قِبَلِ آبائه."(٣) وقد بلغ توكيد ابن حزم للقرشية أن كفَّر من يغفلها.(٤)

فكيف للمسلمين اليوم أن يعثروا على رجل من قريش صليبةً؟! إن هذا غير ممكن. وليس أمام الأمة المسلمة إلا أن تختار أحد أمرين: فَإما أن تظل بغير خليفة؛ وهذا دمار وخراب لا يرتضيه أحد؛ وإمَّا أن تختار رجلاً صالحاً قادراً على النهوض بأعباء الخلافة من غير قريش. وهذا هو الممكن، المناسب، الوحيد. والله تعالى يقول ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ (التغابن: ١٦) و﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾.

إن الحياة الإسلامية فى كل جوانبها تقوم على الرضا أو التراضى. وهذا الرضا يمكن أن يتحقق عن طريق الانتخابات الحرة، بالوسائل الإدارية والفنية الحديثة. والأغلبية تعتبر سنداً لمن يفوز بثقة الأمة، كما كانت قريش ظهيراً لأبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ رضى الله عنهم. وهو سند قوى جدًّا، بدليل تمسك العالم بالديموقراطية بوصفها أفضل النظم.

وإن الجوهر الثابت فى النظام السياسى الإسلامى هو المرجعية التى تتمثل فى كتاب الله وسنّة رسوله. فإذا احتُرمت هذه المرجعية كان النظام إسلاميًّا،

---

(١) رواه البخارى
(٢) رواه مسلم
(٣) المحلى؛ المسألة رقم ١٧٧٠ جـ٩ ص٣٥٩
(٤) نفسه؛ ص٣٦٠

ولو كان الخليفة من غير قريش والله أعلم. وقد تغاضَى بعض الفقهاء عن شرط القرشية[1].

تغير بعض الأحكام بتغير الزمان والمكان

ولا ريب أن بعض الأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان والمكان، فتنقلب من الواجب إلى المكروه أو الحرام.

فالصلاة التى هى أهم العبادات مرتبطة بالزمان .فيقول الحق تبارك وتعالى﴿ إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾ (النساء:١٠٣) فكل صلاة لها وقتُها حيث تجب، وفى وقت آخر لا تجوز مطلقاً؛ وقد نَهَى رسول الله ﷺ عن الصلاة فى أوقات محددة من اليوم؛ فعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال إن النبى ﷺ : "نَهَى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس." وقالت أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها: "إنما نَهىَ رسول اللهِ ﷺ أن يُتَحرَّى طلوعُ الشمس وغروبُها."(٢)

فالصلاة الواجبة والمفروضة على المسلم يقيناً حكمها عند طلوع الشمس وغروبها الكراهية أو الحرمة. فوجوب الصلاة ثابت قطعاً، لكنه فى وقت معين يتغير. وهذه ليست نسبية من أى نوع، لأنها ليست إلغاء لوجوب الصلاة، ولا إبدالاً لأحكامها؛ إذْ بعد انقضاء الوقت المحدد (لطلوع الشمس وغروبها) يعود حكم الوجوب لها.

وحكم التجارة أنها حلال، لقوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ لكن الحكم بالحِلِّ يتحول إلى حكم بالتحريم أو الكراهية منذ لحظة بَدْء الأذان لصلاة

---

(١) ذكر محمد إقبال أن أبابكر الباقلانى فعل ذلك. انظر تجديد الفكر الدينى؛ ص١٨٢

(٢) متفق عليه

الجمعة، لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: ٩)

وقطع الأشجار والنباتات وصيد الحيوانات البرية حكمه الإباحة؛ لكن حكمه هذا يتغير إلى التحريم فى بلد الله الحرام مكة المكرمة، وفى هذا يقول الرسول ﷺ: "إن هذا البلد حرام، لا يُعْضَدُ شَوْكُه (يعنى لا يُقطع)، وَلا يُخْتَلَى خَلاه (يعنى لا يُقطع نَبَاتُه الرَّطب)، وَلا يُنَفَّر صَيْدُه."(١) فإذا خرج الزائر من منطقة الحرم أُبيح له مَا حُرِّمَ عليه وهو فى داخلها.

والمرور بين يدى المصلِّى إثم كبير؛ وقد نَهى رسول الله ﷺ عن ذلك؛ لكنه يجوز للطائفين بالبيت الحرام فى مكة المكرمة. هنا تبدل الحكم بتاثير المكان وتأثير حالة الطواف.(٢)

ويحْرُم على الحاج والمعتمر أشياء عديدة مباحة، كالجماع، وارتداء الملابس المخيطة، و حَلْق الشعر. فإذا انتهى وقت الإحْرام، أُبيح له ذلك (ولهذا تفاصيل واسعة فى كتب الفقه).

والثواب يَعْظُم فى أماكن معينة وأوقات محددة، والمعاصى تَعْظم أيضاً فى أماكن وأوقات معينة. وقد قال رسول الله ﷺ: "عُمْرة فى رمضان تَعْدِلُ حَجَّة."(٣) وقال الشيخ تقى الدين: "المعاصى فى الأيام المعظمة، والأمكنة المعظمة، تغلُظ معصيتُها وعقابُها بقدر فضيلة الزمان والمكان."(٤) وسئل أحمد رحمه الله: "هل تُكتب السيئة أكثر من واحدة ؟ فقال: لا، إلا بمكة لتعظيم البلد."(٥)

---

(١) نيل الأوطار جـ٥ ص ٢٤ باب صيد الحرم وشجره

(٢) الشافعى؛ الأم؛ جـ١ ص ١٧٣؛ والمحلى لابن حزم؛ رقم ١٥٣٨؛ جـ٩ - ص ٢٦

(٣) نيل الأوطار؛ جـ٣ ص٥

(٤) سنن ابن ماجه؛ رقم ٢٩٩١ جـ٢ ص ٩٩٦

(٥) الآداب الشرعية؛ لشمس الدين المقدسى؛ جـ٣ ص٤٣٩

وفى الشريعة الإسلامية أحكام تنظم امتلاك المسلم للأشياء التى يَعْثر عليها، أو يلتقطها؛ وهى التى تُسَمَّى "اللُّقطة" . إنها مَالُ شخص مجهول؛ فلا يجوز امتلاكها للملتقط إلا بعد إجراءات عديدة. وحتى فى زمن الحرب، حين يكون المسلم فى أرض العدو، لا يجوز أن يمتلك اللقطة إلا بعد الإعلان عنها فى أوساط الجيش لاحتمال أن تكون ملك جندى مسلم. أما إذا ثبت أنها ملك الأعداء، فله أن يملكها، لأن حال الحرب يبيح قتل العدو وسلبه أمواله. ولكن إذا دخل المسلم أرض الأعداء، كسفير أو رسول أو تاجر، بأمَان منهم، فعليه الإعلان عن اللقطة كما يفعل المسلم فى بلاد المسلمين: "لأن أموالهم مُحرَّمة عليه."(١)

هذه أمثلة لتغير الأحكام الشرعية تبعاً لتغير الزمان أو المكان، مع بقائها على صفتها الأصلية الشرعية من جهة الثبات والإطلاق. والمتغيرات هى مجال فقه الحال. ووجود المتغيرات هو الذى يؤدى إلى تغير الفتوى واختلافها -كما قال ابن القيم رحمه الله (٢) فينتهز العلمانيون من أنصار النسبية الفرصة، ويخطفون من قوله كلمة أو جملة، ليروِّجُوا للنسبية السوفسطائية، وضرورة تغيير الشريعة وتطويرها، وهم يقصدون إحلال القوانين الوضعية المستوردة محلها. ولا يخجلون من جهلهم بالإسلام، ومن الترديد الببغائى لكلام أساتذتهم الأوربيين عن "البُعْد التاريخى!" وأثره فى الأفكار والشرائع والأخلاق.

وفى زمن الحرب تُعَلَّق أحكامُ قطع يد السارق وجلْدِ الشارب - أى يؤجَّل تنفيذها حتى يعود الجيش إلى أرض الوطن.

وأما بالنسبة للعدو، فَيُستباح دمُه ومالُه. ولا تُقتل النساء والأطفال والشيوخ والرهبان إلا إذا شاركوا فى القتال.(٣) و "الحرب خدعة"(٤) كما قال رسول الله ﷺ،

---

(١) نفسه؛ جـ١ ص١١٦

(٢) إعلام الموقعين؛ لابن القيم؛ جـ٣ ص١٤، ١٥، ص١٧

(٣) الرسالة؛ للشافعى؛ ص١٣٤، ١٣٥

(٤) ابن ماجه؛ رقم ٢٨٣٣ جـ٢ ص٩٤٥

مع أن الخداع مُحرَّم فى غير زمن الحرب . ويجوز "التبييت" للعدو المحارب، أى الإغارة عليه بدون إنذار،[١] ولا يجوز للعدو المُوَادِع المُسَالم أو المعَاهِد .

اندثار موضوع الحكم

وهناك نصوص قرآنية وحديثية موضوعاتها اندثرت . من ذلك آية الزكاة رقم ٦٠ من سورة التوبة، وهى التى حددت الفئات المستحقة للزكاة، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ .

فالمؤلفة قلوبهم، والعبيد (أو الرقاب) لم يَعُد لهم وجود . فقد كان الإسلام فى بداية أمره بحاجة إلى استمالة زعماء القبائل إلى جانبه، كيلا يمنعوا أتباعهم من الإيمان أو يؤْذُوا من آمن منهم . فجعل الله تعالى لهم نصيباً من الزكاة لسد حاجة الإسلام إلى الدعم والنصرة . غير أن تلك الحاجة زالت، واشتد الإسلام وانتشر، وآمن به معظم زعماء القبائل، بل دخل العرب فى دين الله أفواجاً . فمقتضى فقه الحال أن يوجِّه أبو بكر رضى الله عنه نصيبهم إلى الفئات الأخرى . وما كان من الممكن أن يوزع أموال الزكاة على قوم فقدوا شرط استحقاقها، وليس الإسلام بحاجة إليهم .[٢] وهناك الفئات الأخرى التى كانت بحاجة ماسة إلى المزيد من المال، وخصوصاً "فى سبيل الله" بعد أن ارتد بعض العرب، وأبَوا إيتاء الزكاة لخليفة رسول الله ﷺ . "فحال" الإسلام التى كانت تقتضى إيتاءهم الزكاة تغيرت، و"حالهم هم" تغيرت أيضاً .

وقد زعم كاتب معاصر أن فقه الحال الذى مارسه الخليفة الأول "إبداع" ، وأنه مثال لإمكانية تطوير الإسلام بما يتفق مع الظروف المتجددة .[٣] والإسلام لا يتبع الظروف، بل هى التى تتبعه، وتخضع لحكمه، وتُصاغ طبقاً لتعاليمه .

---

(١) المغني ؛ لابن قدامة ؛ جـ ٥ ص ٧٢٠ (٢) نفسه ؛ رقم ٢٨٣٩ جـ٢ ص٩٤٧

(٣) خالد إسحاق ؛ Islamic Law; P. 172 (in The Challenge of Islam); London, 1987

أما فئة العبيد فقد ظلت موجودة حتى العصر الحديث، لأن القضاء على الرق شَأنٌ دولي لا يمكن أن يتحقق بقرار من دولة واحدة. فالرق مصدره أسْرَى الحرب. وأعداء المسلمين ما كانوا ليقبلوا إلغاء الرق؛ وما كان بوسع المسلمين أن يُطْلِقُوا سَرَاحَ أسْرَاهم، في حين يقع جنودهم في الأسْر فَيُسْتَرقُّون!

والآن بعد أن أُلغى الرق في العصر الحديث، اختفت فئة "الرقاب"؛ ومن ثم وجب توزيع نصيبها على الفئات الأخرى.

ويقترح الشيخ رشيد رضا إنفاق هذا القسم من الزكاة على تحرير الشعوب المستَعْمرَة؛ فهم في حالة تشبه حالة الرقيق. وبصفة عامة، لابد من الاجتهاد لاختيار الفئة أو الفئات التي تستحق نصيب "الرقاب" و"المؤلفة قلوبهم"؛ وقد يُضاف إليهم سهمُ "في سبيل الله" بعد أن امتنعت الحكومات العلمانية عن جمع الزكاة وتركتْها للأفراد، وتكفَّلت هي بالإنفاق على الجيوش من الخزانة العامة. ويقترح الشيخ رشيد رضا أن يُنفق هذا السهم على الدعوة لاستعادة النظام الإسلامي، وإصدار الكتب والمجلات والصحف الداعية إلى ذلك، وإنشاء الكليات والمدارس بُغْية إحياء الإسلام من جديد كدين شامل لكل نواحي الحياة.(١)

فشريعة الزكاة ثابتة خالدة لا يمسها التغيير أو التطوير؛ ولكن أحوال مستحقي الزكاة، تتغير، وبعضهم يفقد شرط الاستحقاق الشرعي، وبعضهم يختفي من الوجود، فعندئذ يجتهد علماء الإسلام في توجيه أموال الزكاة إلى الفئات الأخرى المنصوص عليها في الآية الكريمة أو إلى فئات أخرى بديلة. وهذا هو فقه الحال في هذه المسألة؛ وهو يقطع الطريق على أعداء الشريعة السَّاعين إلى هجرها، وإحلال القوانين البشرية محلها، بدعوى التغير الشامل الذي يجعل الحلال حراماً، والحرام حلالاً.

---

(١) تفسير المنار، التوبة: ٦٠

والحق باطلاً ، والباطل حقًا، لا فرق فى ذلك عندهم بين عقيدة وشريعة، أو بين علم وشعر!

وهناك موضوعات أخرى اندثرت وبقيت النصوص الحاكمة لها. وأوضح مثال لذلك الآية رقم ٥٣ من سورة الأحزاب. يقول الحق تبارك وتعالى﴿ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ فَأزْواج النبى رضى الله عنهنَّ لقين رَبَّهن. وقد احترم المسلمون هذه الآية احتراماً صارماً، فلم يتزوج أحد زوجة من أزواج النبى ﷺ. أما الآن، وبعد موتهن جميعاً، فلم يعد للنَّهْى موضوع أَلْبَتَّة؛ ولا يمكن أن يكون له موضوع فى المستقبل فى أية حالة من الحالات؛ فإنه لا نبى بعد محمد ﷺ. وتبعاً لهذا لن تكون هناك "زوجات لنبى" إلى أن تقوم الساعة !

وليس لأحد أن يحرِّم الزواج من نسائه بعد موته، كما يفعل بعض الملوك، وحتى لو كان التحريم بدون قوانين، فهو تقليد ملكى أو أميرى، لا أصل له ولا سند؛ وهو يحرِّم ما أحَلَّ اللهُ؛ وتحريم ما أحلَّ اللهُ كبيرة من الكبائر يجب أن يتنزه عنها كل مسلم.

ولا يجوز أن يُقال إن هذه الآية (الأحزاب:٥٣) لم تَعُد لها جدوى؛ فهى تكشف عن قاعدة شرعية تتعلق بأزواج النبى ﷺ وتبيِّن مظهراً من المظاهر التى اختُصَّ بها ﷺ بحكم مكانته السامية على رأس أمته. فَأزواج النبى أمهات المؤمنين: "ومكانهن الخاص من رسول اللهِ يحرِّم أن ينكحَهُنَّ أحدٌ من بعده، احتفاظاً بحرمةِ هذا البيتِ وجلالِه وتَفرُّدِه."(١)

وكذلك الشأن فى الآية رقم ٥٠ من سورة الأحزاب. فموضوعها لم يعد

---

(١) فى ظلال القرآن؛ جـ٥ ص ٢٨٧٨

موجوداً. تقول الآية الكريمة ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فإن النبى ﷺ قد لقى ربه، ولم يعد بوسع أية امرأة مؤمنة أن تهب نفسها للنبى. ولم يعد لأحد بعد النبى أن يتزوج زواج الهبة مهما كان ومهما كانت الظروف والأسباب.

إن هذه الظواهر ليست تغيرات فى الشريعة، بل فى أحوال المجتمع. لقد اندثرت موجودات لها أحكامها، وبقيت الأحكام، شرائع خالدة، شاهدة، وإن لم توجد موضوعات تنطبق عليها، مثل الدواء الفعال الذى قضى على المرض، فلم يَعد يُعطى لأحد؛ وقد يعاود المرض الظهور فى صورة أو أخرى، فيعاود الأطباء وَصْفه لهم، وقد لا يعاود المرض الظهور على الإطلاق، فيظل الدواء حقيقة طبية علاجية مُعْتَرف بها.

* * *

خاتمة

والآن نحاول أن نجمل أهم ما وصلنا إليه فى هذه الدراسة.

إن الثبات والتطور فكرتان قديمتان. فالفلسفة اليونانية القديمة عالجت قضية الثابت والمتغير فى الفكر والوجود. والتغير هو الفرض الأوّلى للتطور. والسوفسطائية اليونان هم الذين ضخموا فكرة التغير للقول بأن كل شىء نسبى يتغير بتغير الزمان. وفى مواجهتهم تبنى سقراط فكرة الثبات التى سادت الفكر الفلسفى لدى أفلاطون وأرسطو، ثم العصور الوسطى الأوربية.

ومع تقدم العلوم الطبيعية فى العصور الحديثة عادت فكرة التغير من جديد، فَاْعتُبر التقدم العلمى دليلاً على نسبية الحقائق العلمية. **وردَّ أنصار الثبات قائلين إن "المعرفة" البشرية هى التى تتغير بتقدم البحث، ولكن "الحقائق" العلمية ذاتها ثابتة مطلقة.** وكانت نظرية "دارون" هى الحدث الأكبر الذى هَيْمن على الفكر الأوربى وضمن السيادة لفكرة التطور. وبعد "دارون" حاول بعض علماء الاجتماع تعميم نظريته لكى تشمل كل شىء بما فى ذلك الدين وعقائده وأخلاقياته، ولتعود النظرية النسبية إلى السيطرة.

ونقل كثير من أبناء المسلمين تلك النظرية، كما أشرنا فى المبحث الثانى، وتصدَّى لهم الإسلاميون الذين رأوا خطأ تعميم نظرية "دارون"، وتعارضها مع الإسلام. ولا تزال المعارك الثقافية ناشبة بين الفريقين إلى اليوم. (المبحث الثالث) وهذا الكتاب نفسه إسهام فى تلك المعارك.

واتُّخذت نظرية التطور والنسبية أساساً للطعن فى ثوابت الإسلام فى العقيدة والشريعة والأخلاق تحت عنوان "تطوير الخطاب الدينى" المضلل. وتواترت المؤلفات

التى تصف ثوابت الإسلام بالجمود والتحجر والتخلف والماضوية والظلامية، وكل الأوصاف الذميمة فى قواميس اللغات الحية! وتوالت التهديدات بفناء الإسلام وأمته إذا لم يطور ثوابته ويساير الفلسفة الأوربية المادية العلمانية.

وفى دفاعهم عن ثوابت الإسلام لم يتطرق الإسلاميون إلى الجزئيات ليكشفوا عناصر الثبات وظروف التغير أو التباين أو التطور ومجالاته وحدوده. وهذا هو ما أردتُ عمله هنا. فتناولت ظواهر الثبات والتغير والتطور فى : العبادات والمعاملات، والعقوبات أى فى الحدود والقصاص والكفارات والتعزير ثم فى المجالات العلمية والتقنية (أو مجالات العفو، أو ما لا نص فيه) حيث يمتد عالم الأدوات والوسائل، وكذلك تباين الأعراف والعادات الاجتماعية، والقيم الأخلاقية ومناهج التربية. واستغرق بحث هذه الجزئيات المباحث الخمسة الأخيرة من هذه الدراسة ابتداءً من المبحث الرابع إلى نهاية الكتاب.

وفى حسبانى أن هذه الدراسة أَبْرَزَت عدة حقائق وزَيَّفت عدة أباطيل:

(١) ولعل أول الحقائق: صلة الشريعة بالفقه والفرق بينهما. فإن الجهل بهذه الصلة، أو هذا الفرق مَدْعَاة للخلط والخطأ. فالشريعة ثابتة لأنها من صُنْع الله. والفقه بعضه متطابق مع الشريعة، فهو ثابت مثلها، وبعضه اجتهاد للفقهاء، ولذلك يقبل المراجعة، وربما تغير، أو طوِّر، ورَجحه اجتهاد آخر. والشريعة -كنصوص هى أساس الفقه ومرجعيته. وفى ضوء هذه الحقيقة يبطُل الرفض العشوائى بالجملة للفقه الموروث. فهو كنز ثمين من الاجتهادات الفقهية الصائبة، وكثير منه شرائع بنصها.

(٢) وقد أظهرت الدراسة أن فى الإسلام ثوابت ومتغيرات: فى العبادات والمعاملات والعقوبات والأخلاق والسياسة. لكن هذه المتغيرات ليست بالمعنى الذى يتبناه التطوريون. إنها متغيرات فى التطبيق، لا فى مبادئ الشريعة وقواعدها ذاتها.

(٣) وأظهرت الدراسة أن سبب التباين فى التطبيق اختلاف أحوال الأفراد الذين

يخضعون لأحكام الشريعة. فهم أفراد، لا مثلثات أو مربعات؛ ولذلك راعت الشريعة العادلة فردانيتهم، ونظرت إلى تحقق الشروط أو عدم تحققها قبل أن تحكم عليهم، التماساً للعدالة الإسلامية.

(٤) وهذا النظر في أحوال الأفراد أظهر الحاجة الماسة إلى "فقه الحال" فقه الفروق والاختلافات، وفقه الشروط، هذا الفقه الذي يعصم الباحث من أخطاء عديدة، حين يرى القاعدة الشرعية مُطَبَّقة على فرد وغير مطبقة على آخر، ويعصم القاضي من ظلم التعميم في الحكم الذي تمليه مماثلة في بعض الجوانب. فعمل القاضي "فقه حال" بصفة أساسية.

(٥) ووجود المتغيرات يسوِّغ القول بمرونة الأحكام الإسلامية. وكذلك فردانية الأفراد التي تؤخذ في الاعتبار. لكن فَهْم المرونة على أنها رخصة لا حَدَّ لها ولا ضابط، لإضفاء الشرعية على الأهواء، والنظر إلى الشريعة بوصفها مجرد صلصال يمكن تشكيله وتفصيله على كل نحو ممكن، إنما هو فهم ضال، بل بعيد الضلال. فيجب احترام النصوص، وإذا فُسِّرت يجب احترام قانون التأويل وألفاظ اللغة وسياقها، والمقاصد العليا للشريعة.

(٦) والإسلام ليس ضد كل تغيير أو تطوير. إنه يحث على التطوير العلمي والتقني الذي يقع في مجال العفو، أو مجال الأدوات والوسائل. فالزعم بأن الإسلام ضد العلم زعم باطل، باستثناء بعض الأفكار الفلسفية، كالفلسفة المادية، وبعض الأفكار العلمية النظرية، مثل نظرية "دارون". وواقع المسلمين اليوم يؤكد احتضان الإسلام للتطور العلمي والتقني والإداري.

(٧) وقد أظهرت هذه الدراسة أن الرأي لا يجوز أن يُبطل الشريعة. ولذلك رفض العلماء بعض آراء الأئمة الكبار واجتهاداتهم. فالشريعة هي أساس الدين. والرأي أو الفقه جهد لفهمها. والأئمة الكبار علموا حق العلم أن مهمتهم فَهْمُ الشريعة، لا تجاوزها. والقول بأن أبا حنيفة أسس مذهبه على الرأي، بمعنى

تجاهل النصوص، هو قول بعيد البطلان. لكن أنصار التطور رددوا مثل هذه المزاعم، ولا يزالون يرددونها فيما يكتب عن تطوير الخطاب الدينى.

(٨) وثوابت الإسلام هى التى توحِّد ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا، فتجعل عباداتنا ومعاملاتنا وأخلاقنا ونظمنا اليوم كما كانت فى عهد النبى ﷺ وكما ستكون فى المستقبل. والمتغيرات هى التى تطبع كل عصر بطابعه. وقد وضحت هذه الحقيقة خلال البحث فى العبادات والمعاملات والعقوبات. فَلْنَضَعْ هذه الحقيقة نصب أعيننا فى مواجهة هَوسَ التطور، وهوس "المستقبليات" وعصر "المعلوماتية" الذى يُوهم البعض بأن الإنسان فيه سَيَأكل المعلومات، ويستغنى عن الخبز، ومن ثم عن الزراعة، التى هى "الماضى" وعن الصناعة التى هى "الحاضر"!!

(٩) وأحسب أن هذه الدراسة قد بينت أن المخاوف من تطبيق الحدود لا مُسَوِّغ لها. وأمام المسلم أبواب شرعية واسعة لدَرئها، أى عدم تطبيقها، بالشبهات، والتوبة. وصاحب الشريعة ﷺ أجاز الشفاعة فيها قبل أن تصل إلى الحاكم، وأظهر رغبته فى السَّتْر على الجناة فى أكثر من موقف.

(١٠) ولا أحسب أن أى دارس موضوعى منصف يمكن أن يقبل نظرية التطور الشامل الذى لا يسمح بوجود أية ثوابت. فتلك نظرية باطلة. فالثوابت قائمة أمام أعين العلماء: فى مبادئ المنطق وبدهيات الرياضيات والحقائق العلمية، والعقائد الدينية والشرائع والقيم الأخلاقية.

ولقد بذلت أقصى الجهد لإصابة الحقائق واجتناب الأخطاء. وعلى الرغم من ذلك يساورنى القلق حول ما أَصَبْتُ من توفيق. فالدرب الذى مضيتُ فيه غير مطروق. والرواد الكبار لم يدلفوا إلى التفاصيل. فالله تعالى أسأل أن يغفر لى ما اقترفت من أخطاء. وعذرى أنى ما أردت إلا الحق. والله تعالى من وراء القصد.

* * *

كتب للمؤلف

(١) الفضائل الخلقية فى الإسلام؛ نشر مكتبة دار العلوم بالرياض، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. ونشر دار الوفاء بالمنصورة، طبعة ثانية ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(٢) نقد الثقافة الإلحادية؛ نشر دار هجر- مصر، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

(٣) خُلُق القرآن؛ نشر المؤلف؛ سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

(٤) موقف الإسلام من الدنيا؛ نشر دار هجر؛ مصر؛ سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٥) الإسلام وأمن المجتمع (التدابير الوقائية فى الإسلام)، نشر دار الاعتصام؛ مصر؛ سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٦) أساطير المعاصرين؛ نشر بيت الحكمة؛ مصر؛ سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(٧) الإسلام والقتال؛ نشر دار الشرق الأوسط؛ مصر؛ سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٨) من ينتهك حقوق الإنسان؟ الإسلام أم الأمم المتحدة؟ نشر مركز الإعلام العربى؛ سنة ١٩٩٣م (كتيب).

(٩) العلمانية والخداع الثقافى؛ نشر مركز الإعلام العربى؛ سنة ١٩٩٣م (كتيب).

(١٠) رسالة إلى خطيب مسجدنا؛ نشر دار الاعتصام؛ سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(١١) قانون النصر فى العقيدة القتالية الإسلامية؛ نشر دار الوفاء؛ المنصورة؛ سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(١٢) "السماء تمطر ذهباً"؛ مسرحية فى فصل واحد؛ نشر دار سفير؛ مصر؛ سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(١٣) من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، نقد الاستشراق - دراسات تطبيقية - مكتبة وهبة سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(١٤) مفهوم القلب فى القرآن الكريم نشر المؤلف؛ سنة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م (كتيب).

(١٥) "ملهاة آل الطيب" مسرحية فى ثلاثة فصول؛ نشر دار هجر؛ سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

(١٦) نقد الإسلاميين المعاصرين؛ نشر المؤلف؛ سنة ٢٠٠٠م.

(١٧) كيف ولماذا التشكيك فى السُّنة ؟ نشر وزارة الأوقاف، قطر - على الإنترنت Islam Web- سنة ٢٠٠١م ، مكتبة وهبة ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م.

(١٨) مرض كراهية الإسلام؛ دار التحرير بالقاهرة؛ كتاب الجمهورية؛ جزءان، أغسطس وسبتمبر؛ سنة ٢٠٠٣ .

(١٩) البديل الأمريكي للإسلام؛ نشر دار التحرير، سنة ٢٠٠٤ .

(٢٠) نقد أعلام الفكر المصرى المعاصر؛ مكتبة وهبة ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م.

(٢١) إبداعات المسلمين فى العلوم الاجتماعية؛ مكتبة وهبة ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م.

(٢٢) الشيعة والسنة دراسة مقارنة؛ مكتبة وهبة، ط. أولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م، ط. ثانية ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.

(٢٣) جاذبية الإسلام الروحية لماذا أسلم هؤلاء ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.

(٢٤) قضية تطوير الخطاب الدينى :

* تطوير الدعوة إلى الإسلام؛ مكتبة وهبة؛ ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.
* تطوير الخطب المنبرية ٢٥ خطبة مطورة؛ ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م
* هل يمكن تطوير الإسلام؛ مكتبة وهبة ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.

(٢٥) فى رحاب السيرة العطرة - افتراءات المضلين فى ضوء الحق المبين. مكتبة وهبة، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.

الفهـــرس

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المبحث الثالث : التطور والثبات عند الإسلاميين
(٧٠ - ٨٩)

المبحث الرابع : هل يمكن تطوير العبادات ؟
(٩٠ - ١٠٨)

المبحث الخامس : هل يمكن تطوير المعاملات ؟
(١٠٩ - ١٢٨)

الموضوع	الصفحة

المبحث السادس : هل يمكن تطوير العقوبات ؟
(١٢٩ - ١٥٧)

المبحث السابع : تطـور الوسـائل
(التطورالعلمى والتقنى وتباين الأعراف الاجتماعية)
(١٥٨ - ١٨٥)

الموضوع	الصفحة